歷史哲學論叢

常乃悳著

中華民國三十三年[illegible]月重慶初版
中華民國三十六年四月上海初版

㊥(97554滬報紙)

歷史哲學論叢一冊

定價國幣叁元伍角
印刷地點外另加運費

著作者 常乃悳
發行人 朱經農
上海河南中路
印刷所 商務印書館印刷廠
發行所 商務印書館
各地

自序

本編係輯歷年發表有關歷史文化問題的十幾篇文字而成，編輯的次序係依論文的性質而非依發表年代的前後，因為各文發表的時間頗不相同，相去有將近七年以上的，所以內容措辭頗欠一致。此書的編輯全由友人黃君欣周一手完成，關於材料的搜集，編排的形式，以及內容字句的修校，黃君曾費過幾個月的工夫，一絲不苟，這是我應該特別提出來致謝的。

三十二年，九月，十八日。

作者序於成都。

目錄

歷史哲學論叢

一　歷史與哲學

（民國三十年十月三十日晚在華大哲學歷史系學會成立會講辭）

剛才羅院長和諸位談到，國內各大學中以哲學與歷史合成一系者，當以本校爲首，兄弟對於各大學情況不甚明瞭，想來當係事實。

從來哲學家專尙空談，而歷史家特重記憶。哲學家的言論，要字字皆自我心中流出，不許鈔人隻字半句；歷史家的撰述，要句句都有來歷，不許杜撰一絲半毫。這樣看來，歷史與哲學兩家不但不是一對老搭擋，並且還像一對生死冤家，無怪乎人們一聽到哲學和歷史會構成一系，要大驚小怪了。

但是哲學與歷史又確確實實是一對頂老的老搭擋，很像電影裏的勞萊與哈台。以何爲證，我們中國的第一位大哲學家老子，曾做過周朝的柱下史，這就是頂好的證明。哲學是思辨之學，但是憑空構想的思辨，不如從客觀的事實材料中去發展思辨，所得結論較爲踏實，所以一個好的哲學家決不應該忽略歷史；歷史是記述之學，但是一味從故紙堆中去鑽取材料，而不加一點思攷的作用，這樣的歷史，也難免玩物喪志之譏，所以一個好的歷史家也決不能沒有他的哲學。哲學而離開歷史，好像孤魂野鬼，歷史而離開哲學，便是行屍走肉，只有哲學和歷史合作起來，才能構成一個活靈活現的人生。現在中國的歷史界，仍舊爲淸代攷據學派的風氣所籠罩，以爲歷史家的任務祇是在故紙堆中鑽來鑽去，結果辛苦一生，得到的不過是一團渣滓，有何意義？現在中國的哲學界，我不大明白，也許根本中國還沒有產生一個哲學家，所有的不過是些哲學大綱，哲學概論式的

編纂者和一些偽撰史實歪曲真相的史觀派。這都是哲學和歷史沒有真正合作的緣故。

我今天下午在歷史哲學班上曾講到司馬遷的歷史哲學，這位中國唯一的第一流大歷史家，就是最懂得這個道理的。司馬遷的史記在中國過去學術界曾備受崇拜，但是推尊他的，不是賞鑒他的文辭，便是誇讚他的史料，還有些莫明其妙的攷據家，認爲史記的記述自相牴觸之處甚多，頗欠正確，照他們的看法，還不如班固的漢書。其實太史公根本就不是在寫歷史，他是在寫他的哲學，他著史記的動機是想：

『究天人之故，達古今之變，成一家之言』。

他的書原來不叫「史記」，而叫「太史公書」，正和莊子、孟子、淮南子、呂氏春秋等書同一體例。如果僅從記述的眼光去看史記，當然會找出許多毛病的了。

但是太史公爲什麼不學老莊孟荀一樣，自己著一部空談的書，發揮自己的哲學思想呢？這就是他所以過人之處。他也曾說過：

『子曰：「我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。」』

孔夫子一生也沒有著過書，刪詩書、訂禮樂、都是就舊書的文獻去加以整理，論語是弟子們記載的，只有春秋雖是根據魯史舊聞，却是他老先生重新編定的。他編春秋，是著述，不是記錄。是創造，不是鈔襲，是要發揮微言大義，不是單爲魯國做起居注。所以是哲學，而不僅是歷史。太史公的史記，正是倣春秋此物此志而作。

明白了這個，才知道爲什麼史記在中國歷史著述中佔獨一無二的位置，不但遠非班固，范曄之流所敢望，就是司馬溫公的資治通鑑也遜之甚遠。因爲這些人的著作只是鈔胥式的斷爛朝報，而太史公的史記却是一部「究天人之故，達古今之變」的「一家言」。

因此，我希望諸位要努力以我們中國第一位大史學家司馬遷爲模範，學歷史的時候，不要只管死記事實，只管背年表，一個好的歷史家決不是祇會背年表就算完事，必須要加上點哲學的思攷作用。一部好的歷史著作

裏面必然是有點哲學意味的，一個好的歷史必然有他自己的哲學，否則就絕不會寫成一部好的東西；反之諸位學哲學的時候，也要懂得一點歷史事實。一個哲學家的思想必須要建立在客觀現實的基礎上，若是不問現實，一味閉眼睛說，那樣的哲學是空中樓閣的哲學，一與現實碰到就會倒塌的。

但是有了這兩種精神——哲學的與歷史的——還不夠，還須要更進一步。希臘人釋哲學是「愛智之學」，西洋文化的精神就在「愛智」兩字，他們的學者畢生所追求的是「理智的探險」。希臘時代是如此，現代精神也依然是如此，這種精神固然可貴，也有很大的效果，但是不善用之，卻也流弊甚多。即如現今世界大戰中種種殺人利器的使用，毒害學說的流傳，無一不是由於過分發展理智而與「人生」脫了節之故。至於專門發展理智的結果，把學問越分越細，把人越變越專門，越機械，弄得天下祇有「專才」，而無「通才」。祇有枝枝節節的瑣屑研究，而無體用兼備的「通人」，也是現代西洋文化的流弊。在這兩點上我們中國古人的論學宗旨便比較高明。揚子法言說：

「通天地人為儒」。

可見一個標準的學者必須要兼通天地人，決不可一味「見其偏而不見其全」；張橫渠先生說得更好，他的教學宗旨是：

「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」

請看這是何等氣象！豈是現今一般以記誦研考為學的人所能夢見的。諸位既學哲學，又學歷史，這兩種學問都是教人「通天地人」的。如果再能把橫渠先生的為學宗旨，牢牢記在心裏，立志取法乎上，則雖不能為聖賢，也不至於僅變成一個「四體不勤，五穀不分」的高等流氓。

諸位之中，也許有人會懷疑到出路問題，以為一系是個冷門，不如學經濟，學工程的出路多。其實這是過慮。依我看來，出路之大莫有過於學哲學和歷史的，因為其他的學系不過是學些專門的智識技能，多半是受役於人，替國家社會或私人做個工具罷了，他們的出路要待人家去替找。諸位所學的才是闡天地造化，握人生國

家社會組織的全體之學，諸位的出路是自己可以開創的，因此出路之大莫有過於諸位之所學者。諸位應該知道，創造宇宙和人間的是甚麼人，只有哲學家和歷史家。現今世界各國家沒有一個沒有他的「立國指導原理」，而立國指導原理之堅固與否就全繫於其歷史和哲學的根據正確與否而判。現在指導世界動向，叱咤風雲的人物，如羅斯福、斯太林、邱吉爾之流，那一個不是大哲學家和歷史家，不過他們的哲學是要見諸行事而非僅託諸空言，他們的歷史傑作是用行動寫出而非用筆墨寫出能了。諸位要做一個好的歷史哲學家麼？以這些人做榜樣罷！

二 歷史與歷史學觀念的改造

一 歷史與歷史學

中國民族是世界上最富於歷史觀念的民族。中國歷史著述及文獻的豐富在世界各民族中也要數一數二，但是因爲中國人的民族性偏重實際而不長於理論之故，歷史著述雖然發達而史學幷不發達。近來一般關於史學史或史學通論的書，對於歷史和歷史之學兩者的區別多分不淸楚，因此往往把某一個歷史著述發達的時代就稱之爲史學發達的時代。這種說法不啻把事實和理論混爲一談，譬如植物學者把植物本身就當作植物學，如果過去某一時代中植物甚爲繁茂，我們就可以說這時代的植物學甚爲發達，豈非笑談。但是現今中國一般關於史學的著作却往往犯襲此種錯誤而不自知。即如梁任公先生說：「中國於各種學問中惟史學爲最發達，史學在世界各國中惟中國爲最發達。」又說：「晉代爲吾國史學最發達之時代」，這都是誤把歷史著述當史學了。又如一個歷史家生平對於歷史曾著述多種，一般人也就尊之爲「史學家」，這都是沒有懂得「學」字的本意的緣故。

一種學術必有其研究的對象，這個對象便是本學問要研究的事實，如同天文學以天文事實爲對象，生物學以生物事實爲對象之類。單純地記錄天文的現象不得謂爲天文學，單純地記錄生物的現象也不得謂爲生物學，所謂學者，必須對此事實現象加以理解，加以吟味，加以研究，甚或組成一個系統，這樣才能稱之爲學。否則便是單純地訴之於記憶而不訴之於理解，在理不得稱之爲「學」。

一切科學以至哲學對於這個區別向來就很清楚，科學史家或哲學史家從沒有把科學的對象或哲學的對象當作科學哲學的本身，獨至於歷史學使常犯此錯誤，不但中國人如此，即西洋人關於史學的著述也常有此誤，何

以如此呢？原來歷史和其他學術所研究的對象有一個根本不同之點，其他學術所研究的對象都是屬於空間的，而歷史則是屬於時間的，因此一切科學的對象都可以成爲歷史，如同天文現象史，地質史，生物史之類；而各科學術本身也可以成爲歷史，如同天文學史、地質學史、生物學史、哲學史、社會科學史之類，而史學當然也有史學史。歷史既然是時間的東西，所以不能按照空間的平面排列去研究，只能按照時間的先後連續去研究，因此研究歷史學的時候也必須像歷史著述一樣把歷史著述或歷史本身按其時間的連續次第先後系列起來去加以理解，這樣的方法便是歷史的方法。歷史學者去研究歷史時還不得不採用歷史的方法，這就是容易把歷史和歷史學兩個概念混淆不清的緣故。

此外，其他學術研究的對象有一大部分都是現在的，擺在眼前的，或并沒有時間性的（如哲學所研究的問題）。對於過去只要用一部分工作卽行，所以不至把研究的對象和學術本身混淆。歷史學所研究的歷史則全屬於過去的東西，必須用歷史的方法才能把他們聯系起來，因此歷史學者要研究歷史必須先作一番歷史編纂的工夫，這本是一種預備工作，一種史學的敲門磚，但工夫用得太多了，便易把預備工作當作正式工作，把手段當作目的，把敲門磚當作本身。這是歷史學和歷史兩個概念所以混淆不清的第二個原因。

我們現在如果想專談史學，就必須把過去關於史學觀念的錯誤糾正過來。我們絕對不可把歷史著述當作史學，一個學者生平關於歷史的撰述無論如何豐富，這個人只能叫做歷史家而不能叫做史學家。

此外還有三種與歷史有關的學問也不能叫做史學。

第一種是史論或史事批評。中國自孔子作春秋欲以正名分，別善惡，使亂臣賊子懼以後，開了史事批評一派，春秋三傳解經之說，就是這一派的始祖。唐宋以後，此風大盛，差不多每一個文人的集中總有許多論史的文章，有就善惡是非來立論的，也有就利害成敗來立論的。這一派人不過是對於歷史上的個別事件加以主觀的評論，他們雖然可以說是史學的先導，猶如鍊金術之爲化學的先導一樣，但還不夠稱爲史學。這一派是作教訓時代的歷史而發生的，他們誤把價值判斷當作史學，而不知史學之本義不應如此。

第二種是歷史考證。史論之學盛於宋明，因為當時也正是程朱陸王理學極盛的時代，到清朝以後，學者厭棄理學的空疏而改趨考證訓詁，歷史家也受了這種影響而趨於考訂事實，搜求文獻一派，正如西洋文藝復興以後的文獻主義學者一樣。自近代科學的歷史發達以後，大家誤以為考訂史料就算盡了史學的能事，所以越把工夫用到這一方面去。殊不知歷史考訂的工夫無論做得怎樣深，充其量不過是對於史料的搜集鑑別上有點功勞，祇能叫做史術，還不夠稱為史學。

第三種是歷史方法，這一派的大師自當以劉知幾為首，他的史通一書就專論做史的方法，後人推之為史學之祖。其實這仍然是一種「史術」而非「史學」。如果史通可以叫做史學，則一切歷史研究法、歷史編纂法，歷史教學法等類著述都可以叫作史學了。這一派和第二派一樣，他們所研究的不過是歷史著述的本身，而非歷史的本身。我們必須將「歷史材料」，「歷史著述」，「歷史」，和「歷史學」這幾個概念分辨清楚，才能了解史學的正當意義。

然則如何才能稱為史學呢？最簡單的說法，就是必須對於歷史這一件整個的事實加上點理解作用，才能叫做史學，單純的記錄工作不能叫做史學。

照這個標準看起來，只有上述的史論一派還有點史學的意味，其餘三種都不過是記錄之學，是史學的預備工具而非即史學本身。至於史論一派雖有些微理解作用，但屬於價值判斷者多，屬於理法探討者少，即有少數論及因果法則的也都是枝枝節節的議論，很少能夠成為一個整個系統的，所以祇能說是史學的原始形態，還不能就配稱為真正的史學。

中國歷史家中懂得史學的意義的恐怕只有司馬遷一人，他的史記是「欲以究天人之故，通古今之變」的一家言，所以他的史記并不是單純的事實記錄，而是和儒道墨法諸家著作同等的系統哲學，不過他不用抽象的玄想而用實際的事實材料來建築他的一家之學，比周秦諸子更進步，可惜後來的歷史家無人能夠懂得他的意思，所以儘管出了許多模倣的正史，別史，而却沒有一種配得上稱為一家言的。

在歐洲方面，歷史哲學較爲發達，自奧古士丁（Augustine）著上帝之城以來，就已建築了歷史哲學的基礎。晚近各派歷史哲學紛紛並起，什麼唯理史觀，經濟史觀，地理史觀，生物史觀，文化史觀等各成一家，史學到此才算眞正進化到「學」字的階段了。

不過我以爲歷史哲學雖可以算是「史學」，但不能說是「史學」的最進步形態。因爲這些學說都不過是把歷史當作一個客觀的對象而研究其理法形態，他們心目中的歷史是一個擺在人對面的死東西，人可以用解剖死體一樣的態度去解剖歷史，這還不能算是把握了歷史的眞意義。

歷史是活的，不是死的，他的本身就是一種有機的構造，我們不能用解剖學的方法去研究歷史，也不能用建築學的方法去研究歷史，我們必須用歷史的方法，從歷史本身的發展次第形態去研究，才能眞正把握了歷史的意義。

所以，一個眞正的歷史學，必然須用歷史的眼光去追溯一個歷史的歷史。

二　過去歷史演進的三階段

歷史本身是一種有機的生命，歷史不是人造的，歷史不是歷史家寫出的，一切生命的本質是自己生長。歷史也有生長。

過去歷史的生長大約經過三個階段，這三個階段是順序出現的，在另一意義看來，我們也可以把他們當作是一個相傳的三兄弟。

這三兄弟中第一個出世的就是傳奇化的歷史，也可以說是藝術化的歷史。這時代的歷史觀念以求美爲主，因此充滿了浪漫化的矜奇誇大色彩。歷史之源本出於文學，而文學之源則出於宗教，希臘時代司文藝的七神之一，就有歷史之神（Clio）；在中國，文史兩家的界限常是分不淸楚，許多著名的歷史家如左邱明、司馬遷、班固、范曄、歐陽修之流，同時也就是著名的文學家，上古時代的歷史如國語、左傳、戰國策、以及後來的史

記，是越春秋，越絕書之流，都含有很多的浪漫氣分，與穆天子傳，山海經等小說相差並不甚遠。這些書之所以能永垂不朽，就因為他們這種傳奇的作風。西洋方面也是如此。希臘的歷史託源於荷馬（Homer）的史詩，其中文學和神話的意味遠過於歷史。後來如希羅多德（Herodotus）的史記，以及羅馬布魯他奇（Plutarch）的英雄傳，也是同時具有歷史和文藝價值的作品。希臘末年的歷史著作更特別受修辭學的影響，專門注重求美。在歐洲以外的白色人種之中，如猶太人的舊約，阿剌伯人的天方夜談，印度人的史詩和吠陀經典，也都是歷史的而兼文藝的，同時又是宗教的。

現在所謂科學的歷史家盡量鄙視這種藝術化的歷史傾向，認為邪魔外道，然而我們如果能平心靜氣去考察一下他們在當時的社會價值，以及後來對於一般讀者的印象和魔力，就可以曉得這一派的著作不是輕易可以一筆抹殺的。

繼傳奇化的歷史而出現的第二個兄弟，就是教訓化的歷史，也可以說是倫理化的歷史，這是人類社會從宗教時代演化到倫理時代的產物。這時代的歷史觀念以求善為主，充滿了教訓的說理色彩。在中國，這一派的著作起源於孔子的春秋，到宋明理學時代，大為發達，司馬光的資治通鑑和朱熹的通鑑綱目，可為此派的代表。在歐洲，如希臘末期的波里比阿（Polybius），羅馬的李維（Livy），都是此派的代表。基督教統治歐洲以後，歷史著作更充滿教訓的氣味，大神學家奧古士丁的上帝之城，開闢了哲學的先聲，但其本質仍是教訓的。

這一派的歷史，現在也為科學的歷史家所屏棄，認為主觀成分太多，但我們如果能夠仔細把歷史學的概念探討一下，就可以知道單以主觀二字來抹殺這一派的價值，也是不很公允的。

三兄弟中最後出現的當然就是考證化的歷史，也就是一般科學化的史家所認為合乎科學標準的歷史。這一派的精神是求真，因此既反對浪漫矜奇，又反對勸善懲惡，他們的目的是要把歷史做成一個死板板毫不動主觀感情的照相機，歷史的本相是什麼，就給他照出個什麼樣子來，科學的歷史家心嚮往之的歷史就是這一

派。

在歐洲，古代歷史著作之中雖有幾種合乎這種標準的，但嚴格說起來還不夠，真正的考證工作是從文藝復興時代的文獻主義者（Humanist 舊譯作人文主義者）開始的。他們拚命搜求希臘羅馬時代的文獻，隻詞片字，奉為珍寶，在這種風氣之下，非旁徵博引考據確然者，不能稱為歷史，於是歷史家和鈔書家合而為一。在中國，所謂漢學考據家也走的是同樣的路。近代所謂科學化的歷史，雖然考證的範圍比文藝復興時代的學者廣博得多了，他們已不復以紙上的考證為滿足，更費精神於考古學，人類學，比較言語學等等方面，期於發現歷史的真面目和全面目。

這一派的功績是不可抹殺的，他們的努力精神也很可欽佩，然而我總不以為這樣就算是盡了歷史的能事。科學的歷史家所奉為不刊的格言是「努力排斥主觀的成見，以純粹客觀的態度去搜求歷史的真相」。他們似乎以為歷史是擺在歷史家對面的一個世界裏，我們可以忘記自身去觀察他，如同我們觀察一個行星的軌道一樣。但是事實上能否辦到如此的絕對客觀的地步呢？從相對論發現以來，我們已經知道即使是天文學上的觀察，也不能脫離了觀察者的地位而另有所謂絕對超然的不變標準，何況由複雜人事所構成的而歷史家本身即屬於其中一分子的歷史呢？我們可以引現代德國歷史家福利德爾（E. Friedell）對於科學的歷史所下的評語來答覆這個問題：

「考證（原譯作援引）式的歷史，當他努力想成科學之頃，他已不是客觀的了；當他努力想成客觀之頃，他已不是科學的了。」——王孝魚譯：現代文化史上卷第九頁。

三　歷史觀念的改造

中國文化思想界現在剛開始與科學接觸，大家浮慕科學，然而却又不真了解科學。一般對於科學的認識仍是從十九世紀的舊式科學觀念中得來的，他們不知道二十世紀的科學觀點已有了重大的轉變。

歷史學者之接受科學觀念更是較近的事，所以對於科學新觀點之了解更爲茫然。一般以爲科學的歷史就是考證式的歷史，就是努力搜集些乾枯材料累積起來的工作，他們的理想標準是把歷史表册化，令人打開一看除了乾枯無味的人名地名及數字之外再沒有別的東西了，他們以爲能做到這個程度才算盡了科學化歷史的能事。然而這種標準總是很難做到滿意的，即使做到了也沒有多少人喜歡看，更談不到什麼影響，所以他們不得已而思其次，只好以考證工作滿足自己，一個鈔得最多的歷史家，便是最好的史學家。

這種風氣一半固由於受了西洋文藝復興以後所謂科學的歷史派的影響，另一半也還是清代漢學的遺風。漢學家鄙視一切理想，專重考據，他們談哲學要考據，做詩文也要考據，寫歷史更非考據不可。

在這種中西合璧的歷史考證派風氣之下，一般歷史學生把聰明才力用到牛角尖裏去，他們可以爲一件瑣細到極點的不相干問題費上數萬字的考證工夫，換得一個博學的頭銜。現在一般歷史雜誌上多半充滿了這一類的材料，在西洋也是如此，假使程子復生，不駡他們一聲「玩物喪志」才怪。

我們現在想勸這些科學的歷史家不要把聰明心力白費到這些地方，更不要貽誤後代的青年，效力是很小的。因爲他們根本迷信一個科學，我們以爲只有他們所慣用的方法才是絕對科學的方法。我們現在要糾正這種迷誤，只有另行提出一種更廣大更新穎的科學見解，根據這種見解來建立真正歷史科學的理論系統和治學方法，才能使一般學歷史的人覺悟所謂科學化的歷史決不是表册式的歷史，也不是鈔書式的歷史和化石展覽式的歷史，真正科學的歷史家，也決不屏棄主觀的成分，決不鄙棄藝術化和倫理化對於歷史著述的影響。這種工作成熟以後，才能使後代學歷史的學生，展開了他們廣大的眼界，不至於一死地鑽向牛角尖裏去。

我們要提出的方法主要的是採用發生學的態度，把整個歷史的構造進程，從原始事實起，經過種種演化的階段，以至變成了我們眼前所見的歷史爲止，一層一層剖析起來。只有用這個方法，才能使一般歷史學生知道一部歷史是怎樣構成的，其中含有多少主觀的成分。

這種方法是科學的，所得的結果也是科學的。

如果科學的歷史家肯平心靜氣把歷史的構造過程分析一下，至少可以發見歷史的構造過程應當分作四個階段，卽是：（1）原始的事實，（2）由事實變爲史料，（3）由史料整理爲史實（4）由史實組織成歷史。這四種階段顯然是各不相同，考證的歷史所努力的不過是發見史料，然而史料祇是史料，決非卽事實的本身，也非卽歷史的全部。史料不過是原始事實留存到現在的片段化石，如同原人所殘存的骨骼頭顱一樣，不能卽認爲足以代表原始事實的全部。史料是死的，原始事實是活動的，所以無論所得史料如何豐富，決不能從史料的排比上就能看出原始事實的眞相。要將零碎的史料排比成史實乃至歷史，必須加上點選擇組織的作用，而這些作用便是新加上去的，所以新組織成的歷史，其中所含的精神不但不能從零碎的史料中求得出來，也未必與原始事實眞正相符，因爲他已經是一件新產品了。所以西洋有一位學者說：「凡是歷史都是現在的」。

考證的歷史家，因爲不懂得「事實」，「史料」，「史實」，和「歷史」這四個概念中間的嚴重區別，他們辛苦一生，搜集了無數的史料，便以爲可以由此發現歷史事實的眞相了，其實，他們不過發現了許多片段的史料，事實的眞相永遠不會看到，等他們將這些史料排比成一部像樣的歷史的時候，他已經不是發現過去的事實眞相，而是創造了他自己以及他的時代和民族的哲學了。

三〇、三、一二。

三　史觀的意義及其可能性

「史觀」是甚麼？史觀就是我們人類對於過去自己所作成的歷史的一種系統的理解。每一個人都有他的史觀，不必是歷史哲學家才會有的。大多數人所持的史觀，是由一種不求甚解的混俗和光態度中產生出來的，就是祇管依照一般的世俗見解去人云亦云，而不作一番系統的思考。譬如社會上說人類生而平等的，多數的人也就跟着說人生而平等，而並不去仔細考察考察人果然生而平等或否？社會上說和平是人類最高的道德，多數的人也就跟着說和平果然是人類最高的道德，而並不去仔細考察和平果有道德上最高的價值與否。多數的人們所以如此不求甚解，因為他們以為這些問題是本來應該如此的，用不着去再加考慮，他們從小的時候在父母師長指導下就習慣了如此的觀念，長大之後社會環境又告訴他們人人都是如此觀念，因此他們覺得這些觀念是應該本來如此的，就再不感到有重新思考的必要了。有些思想家更從而辯護之，創造出什麼「理性」的學說，說人的先天自具有判斷是非的理性，可以不學而知，「凡是存在的都是合理的」，於是對於一切問題更用不着去深考了。從生物史觀的立場看來，大多數人這種習焉不察的庸俗史觀，自有其社會的價值。因為若是人人都想矜奇立異，每一個人都要規造一種與衆不同的史觀，則社會失去公認的標準，集團組織難免因之解體，而這個社會也就要隨生存競爭的淘汰力量而落伍或滅亡了。所以大多數人持有一種不求甚解的混俗和光的史觀，乃是為社會生存所必要的。

但是在另一方面，社會也要求對於自己的過去歷史加以智慧的考慮。因為社會要求生存，就不得不時時自動地加以改革，以求適應於本身日新不已的生長過程，和四圍變化多端的環境。凡是思想，生活一切趨於殭化的社會，往往因為不能適應這些新需要而也陷於落伍或滅亡。特別是智力發展到高階段的社會，更應以自己的智慧來指導或統治自己的生活，因之史觀的需要遂應之而起。不過像生物個體的有機結構一樣，社會集團也有

分工的組織趨向，所以用智慧考慮自己過去的史迹，探索指導自己生活的原理，乃是一部分專門工人的事，正如將鐵打成煮飯用的鍋是另一部分專門工人的事一樣，大多數人仍可以不求甚解，而接受他們探索的成績，把來化成一種混俗和光的處世哲學。這自然是指平常狀態下的社會而言，若是社會的歷史走入了極端變革和動搖的時代，則史觀的正確與否不但是一部分專門工人的任務，而且也非成爲社會大衆或全體社會細胞的共同任務不可。因爲對於歷史的觀點如果錯誤，足以導社會集團於自殺自滅之路，卽使有社會自身的天然治療力量爲之補救恐怕也受不少的損害了。所以到了非常時代，史觀是社會中人人所必要的。

廣義的史觀，包含人類對於宇宙、物質、精神、認識力，種種世間根本問題的考慮，這是屬於神學。哲學、和各種自然科學的範圍，本文勢不能多加討論。狹義的史觀，就是人類對於人類自身造成的史迹的理法的考慮，這是本文的目的。不過在本文作者所擁護的生物史觀的立場看來，人類歷史與整個生物的歷史是分離不開的，所以我們討論人類的歷史不能不牽涉到人類以外的生物學的智識。在生物史觀者看來，歷史不是人類所獨創的，整個的宇宙發展是一部大歷史，整個的生物演化是一部較小的歷史，而人類自出現以後，乃至自有文化以來若干年中的歷史，又不過是小之又小的一段落，卽使我們把歷史集中於個體產生了社會作用這一點上，也不能說是應該以人類爲限，因爲在人類未出現以前，社會關係已存在於其他生物中間不知有若干萬年了。所以我們認爲史觀的研究，大體雖以人類活動爲對象，但高等生物乃至較下等生物的生活，也不能全然屏除於歷史問題之外的。

關於歷史的看法，歷來有種種不同的意見，以後我們當另加敍述。大體上說起來，有把歷史看作是一種超實在的精神現象的，如同黑格爾說歷史是理念的發展一樣；也有把歷史看成一種實在現象的，因爲歷史是由人類所作成，人類旣是實在的，當然所作成的歷史也是實在的。關於歷史是精神現象之說，我們實在不能了解。因爲所謂精神、理性、理念等等名詞究竟是個什麼東西，很難確定其意義。如果說精神不過是每個人心裏的一種認識思考的作用。那就是說精神不過是人體的副產物，我們要研究歷史，依然要從個人心理方面研究起。但

個體的機能是很複雜的，如果心理作用的產物如一種學說，一篇詩歌，可以叫做歷史，那麼生理作用的產物如飢餓、死亡、生殖、運動、以及身心合產的物如一件製造品，一座樓房之類，也不能否認說不是歷史的現象。如果這樣說仍就非採用實在的歷史觀點來研究歷史不可。如果說精神是一種超實在而自存的東西，所謂精神、上帝、理性、觀念，是不倚靠個人心理而自存的，甚至說個人的種種歷史活動不過是一種精神的幻象，並非真正實在，或不是具體的實在而是抽象的實在，那就未免是玄學家的玄談，這種玄談是無從證明的，對於歷史的解說實在無甚用處。所以我們應該採用實在論的觀念，承認歷史是一種實在的事實而非抽象的精神，並且也只有實在的人類才有所謂精神現象，並沒有所謂超人類的虛無縹緲的精神原則。

假使我們採用歷史實在論的看法，我們就要再進一步主張歷史的主體是有機的人或生物，而非無機的物質。無機的物質當然是歷史材料之一，如同一座名山也可成為歷史的古蹟一樣，但任何物質若要成為歷史的材料之時，必須是在牠和作成歷史主體的人類或生物發生關係之後。一塊天然的石頭沒有歷史意義，但一塊女媧煉過的石頭便有了歷史的價值。所以歷史是屬於人類的，而非屬於自然的。不過我們以為單將歷史限於人類，又未免太狹隘了一點，科學地說起來一切生物有機體都是歷史的主人翁，不過生物演化階段愈高，則其在歷史上的地位愈加重要能了。這種看法，我們可以叫牠做有機的歷史觀。

再其次，承認歷史的主體是有機的生物而非無機的物質之後，則我們應當再進一步追問歷史的作成者純粹是個人呢？還是由個人集合而成的社會呢？這個問題也是很容易回答的，我們知道絕對孤立的個人不能構成歷史的事實，漂流荒島的魯濱孫在他與自然環境艱苦奮鬥的時候，雖然也是歷史的材料，但假如他始終老死於荒島，無人知道，則其事實就越出歷史的範圍以外，魯濱孫之成為歷史的人物，須在其和他發生接觸以後。就是說魯濱孫之成為歷史英雄，是由他與其他人類的關係而產生的，若無此種人與人的關係，則歷史無由構成。這還不過是一種極端的例，若就普通事實看來，所謂歷史更到處都是須在多數人羣之中產生。一件事實，如果不和多數人發生交涉，就不能成為歷史。嚴格說起來，魯濱孫就在脫離荒島回到人類社會以後，仍沒有歷史的

地位，必須是第福（Defoe）將他化爲一本小說，得到了多數讀者的注意之後，才有了文學史的地位，必須是多數英國人受他的影響，冒險從事海外的流亡生活，打開殖民地的運動之後，魯濱孫才眞有了普通歷史的價値，雖然魯濱孫不過是個虛構的人物，他仍是有歷史的地位的。由此可見，歷史並不是單獨個人的產物，而須是多人的產物。這種多人我們普通卽叫做社會。關於社會的意義雖然有各種不同的看法，但說卽是多數人的集合是無人反對的。因此，我們可以得到第三個結論，就是歷史的主體是社會，而非個人，這就叫做社會的歷史觀。

從上面的幾段話看來，我們可以明白作成歷史的主體者，既非虛無縹緲的精神，又非蠢然無知的物質，也非絕對孤立的個人，而是由多數個人集合而成的社會。無論我們對於社會是怎樣看法，總之離開了社會便沒有所謂歷史，這是絕對眞確的事實。因此我們就可以得到一種結論：我們要研究歷史，就不能不對於這個作成歷史主體的人類（或生物）社會加以研究；也只有從社會的研究入手，才能得到歷史的眞相。從這種觀點說來，歷史學和社會學的意義是完全相同的，除非歷史僅限於記述事實這一方面的工作上，否則牠便不能不走入社會學的範圍，而應用社會學及一切社會科學所已經得到的材料。因此，所謂史觀，在這種意義看來，也就是一種社會觀，而且除了社會觀之外，再不能有別的意義。

關於這種歷史學和社會學合一的觀念，有許多歷史哲學以及極少一部分的社會學家，也許要加以反對。因爲他們依照舊日歷史哲學和社會學分道揚鑣的習慣，以爲兩種學問應該各有各的立場，不容相淆。事實上這種理由殊不能成立。我們以爲歷史哲學和社會學的分別，不是性質上的不同，而是方法上的不同。所謂歷史哲學不過就是在科學方法未發達以前，根據玄學方法以構成的各種社會觀而已。孔德將人類智識的發展定爲三個階段，就是：

一、神學時代

二、玄學時代

三、科學時代

歷史哲學的出現，遠在社會學尚未成立之前，甚至於生物學也尚未受過達爾文的洗禮，當時的人，對於社會爲作成人類歷史的主體的觀念尚未注意，更不知根據理化學和生物學來研究社會的形態和法則，因此祇能用玄學的方法來構成許多種似是而非的歷史觀。到了今日，社會學和其分支的各種社會科學研究已經相當發達，舊日玄學的歷史觀念早應廢棄，無奈人們積重難返，有些人還在抱殘守闕，矜燕石以爲實玉，這祇能認爲是傳統的思想作梗，而不能認爲別有理由。有些歷史哲學的著者如拉波播爾（Rapporte）雖然勉強替歷史哲學爭一個獨立地位，以爲『歷史哲學應該放在比社會學還高的地位。因爲，哲學者的歷史家研究人類發展底條件和法則，要先假定社會學的現象爲已知已識，』其實「人類發展底條件和法則」，正是社會學研究的主要任務，若是將這種任務另外劃開，則社會學也就不能成立了。因此，除非我們承認玄學的方法比科學的方法更高，否則我們不能說歷史哲學有離開社會學單獨成立的必要。拉波播爾的說法，祇足以證明他雖然自稱爲科學的歷史觀，實際尚未脫了玄學的臭味罷了。

如果勉強一定要替歷史哲學和社會學分疆域，我們也祇能說兩者之間範圍廣狹稍有不同，卽歷史哲學所要研究的不過是社會學之動的方面。歷史的事實，卽是社會在豎的發展方面所經過的屬於時間上的種種事實，這不過是社會生態的一方面，整個社會生態的研究，除了這一部分動態的研究以外，應該尚有另一部分靜態的研究，如社會的組織、材料、機能等等，與歷史關係較少。普通所謂歷史哲學，往往是祇注意歷史的發展情形，而尤其注意要找出支配歷史發展的原動力，所以這個說法，也可勉強說得過去。不過嚴格講起來，社會是一個有生命的有機體，永遠是在生長發育之中，並無所謂絕對的靜態，社會學家所謂社會靜態，不過是爲研究便利起見，假定的一種理想中的狀態，並非事實上有這麼一種絕對不動的社會。所以動靜之分很難嚴格劃開，而歷史哲學和社會學的區別也仍然是很困難的；再退一步說，卽使我們承認歷史哲學所研究的祇是社會動態及動因的一部分，在這種研究之先，也勢不能不對於作成歷史主體的整個社會有一個系統的概念。所以史

觀研究勢不能不牽涉到整個的社會學研究，也只有在整個的社會學基礎之上建設起來的史觀，才是正確的史觀。

一切學問研究的目的，都是爲滿足人類求知的欲望，人類對於自身及環境的事物，不但要了解其全部的眞相，並且要進而尋求造成這種情形的原因，由此而構成一種普遍的法則。一切學術均由此心理發生。人類智識的發展有高低，故其對於事物的因果解釋和法則有神學的，玄學的，科學的階段之不同，但其根本精神是一樣的。社會學和歷史學的研究，亦不外此求因果，求法則之一念。所謂史觀，當然不僅是要了解歷史事實的眞相，並且要就此衆多事實上建立起正確的因果和法則來。史觀之集中於支配歷史動因的研究，乃是當然的。

不過這種素樸的說法，在現代社會科學家中已發生了許多反對的論調。有許多人認爲歷史事實並無絕對的因果可尋，也有人認爲歷史現象並無一定的必然軌道，所以一切階段說的假設，都爲人所反對，甚至個別的法則也不許成立。照這樣說來，所謂「史觀」根本就不能成立。因爲史觀的目的，不僅在要發現歷史發展的一般法則和個別法則，而且要進一步求其主因乃至最後因，若是歷史發展根本無法則可尋，也無因果的關係，則史觀當然就不能成立了。關於這個問題，我們的意思可分兩點分述如下：

一、關於因果的問題　所謂「最後因」的說法，是一種神學式的目的論的說法，在科學上未能證實，我們姑且置之不論。普通科學上所謂因果，祇不過是指前後兩項事實間不變的關係而言，譬如某前項事是如此，則其承之而起的後項事，也必然如彼。兩件事項有機械的齊一性，如輕二養化合必成爲水。這兩項事中，屬於前項的便叫做因，或稱爲動因以別於本體論因或目的論因，屬於後項者便是果。所謂因果，並非因是一個能動的東西，有計劃地將果造出來，如人造用具一樣，也並非因是一個懷胎的母親，將果懷在她的腹中。現在所謂因果關係，祇不過是說兩者之間有一種時間上必然連續發現的關係而已，這種因果概念，和舊日學者腦中那兩種的因果概念有此不同，所以近來許多社會學家多主張以函數關係代替因果關係，也未嘗沒有道理。由嚴格

的科學意義講來，這種因果關係，祇不過是一種蓋然性的假設。任何科學的定律都是假設，不過是在實證上尙未發現錯誤的假設。若有人說他的學說不是假設，而是絕對的眞理，那祇能證明他是一個武斷的神學家罷了。根據這個道理，我們以爲歷史的絕對原因，雖然是只有神學家或玄學家才能武斷地找出來，但科學的歷史，也並不否認從大量的蓋然推論上找出尙未能反駁的動因來。

一、關於法則的問題　有許多歷史家，以爲歷史的現象是偶然的，並且有個性的，一件歷史事實不能再重演出現，歷史和科學的不同之點就在此。所以他們主張歷史沒有法則可尋，也不能成爲科學。其實這種說法實在是玄學家的詭辯之談。每一件事物都有特殊的個性，不能重複出現，這本是個普通的事實。不但歷史事象是如此，就是自然科學上研究的事象也是如此。譬如輕養二元素化合成水，嚴格說起來，每次所化合成的水也各有各的特性，並非絕對相同。去年的地球繞太陽，和今年的地球繞太陽，嚴格說起來也並非一事。今年的地球重量也許比去年減輕一格蘭姆，幅圓也許又縮小一分，熱力也許又放散了一點，甚至於繞日的軌道也許比去年稍微向天狼星方面傾斜了一點，至於地球面上人物山水的變化更不必提了。所以今年的地球嚴格說起來並非去年的地球，同樣，今年的太陽也非去年的太陽，今年的地球繞日也並非卽與去年的地球公轉完全相同。每一件事自有其個性，在自然科學上也不能例外的。不過這種個性並不妨礙其構成重複出現的法則，因爲科學上之所謂法則都不過是一種大量的概括，其單位是類而不是個別的事物。譬如輕養化合成水，所謂水者卽是一個類的概念而不是個體的概念，今次試驗之水與昨次實驗之水只要大體相近就可以成了一種法則，至於所謂水者，是河水，井水？是圓盆中的水，方池中的水？是流水，止水？是蒸溜水，礦質水？這一切都是屬於水的個性的，化學法則上並不去詳細考究這些。自然科學上的法則是如此，社會科學上的法則也是如此。我們說人口依幾何級數而增加，食物依算學級數而增加，這也不過是一個概括的法則，並非嚴格說人口和食物的比例必須照此關係，一個人也不許加多，一顆米也不許減少的。照這樣說來，歷史事件的個性並不妨礙其構成法則，正如地球繞日事件的個性也並不妨礙其構成法則一樣。認歷史與科學根本性質不同者，不過仍是受了將人類看成

是超物質的靈物的玄學舊觀念之之蒙蔽罷了。至於所謂歷史法則是否必須階段化，則又是一個問題，此處不必討論。

以上的說法是說明歷史事項也可以像自然科學一樣法則化和因果化，但尚未說明歷史事象必然像自然科學一樣受法則和因果關係的支配，現在我們就補說此點。從反面來說比較容易說些，一切反對歷史之法則化和因果化的理由，不外兩種。一種是說歷史的事象都是偶發的，並無一定的軌道可尋，這就叫做歷史的偶然論或偶然史觀。另一種是說歷史是由個人的自由意志產生的，不必依賴什麼法則。這就叫做歷史的意志自由論或意志自由史觀。這兩種說法都非事實。歷史事象的發展根本是彼此先後連繫的，不能分作許多孤立的單位。譬如歐洲大戰與奧皇太子的被刺就是絕對連繫的事象，我們不能說歐戰純粹是偶發的事件，與奧皇太子被刺事件並無關係。而奧太子之被刺又可溯源於大塞爾維亞主義，大塞爾維亞主義又可溯源於奧國的合併波赫兩州，奧國之合併兩州又可溯源於土耳其的革命，如此遞推上去直可追溯到盤古的開天闢地。既然歷史事象每件均有其先行的事件，並且根本不能分割，如何能說都是偶然的呢？其次，意志自由論也不能解釋歷史，如果每人意志都是絕對自由的，而歷史事象也僅由此種自由的意志發展成功，則拿破崙的自由意志在統一全歐洲，為什麼終久不能如其所願呢？可見每個人的意志即使是自由的，當其表現於歷史事象之後，也必受其他勢力的干涉阻礙而不能真個自由了。找出這種自由意志與自由意志間的均衡軌道，那就是歷史法則和因果關係了。所以意志自由論也不能否認歷史事象之法則化和因果化的，而同時歷史的必然法則也並不妨礙意志自由的說法。

根據上述的理由，我們主張「史觀」可以成立，即歷史事象並非絕對偶發或自由的，應該有法則和因果關係可尋。不過這種法則和因果關係並不妨礙歷史事象的個性。並且任何法則和關係說到頭來也只是一種概然的假設，只要這種假設未經事實反證其錯誤，就可以當作是相對的真理。反之，如能用事實證明其錯誤，則其假設就不能成立了。一切科學研究均當抱如此的態度，至於絕對真理的探求只好讓一般坐井觀天的神學家玄學家去

閉門造車，眞正科學家應該放棄這個妄想。

二十六年，五月。

四　歷史的本質及其構成的程序

治史學者，每以爲史學的任務卽在搜訂梳爬，使與原來發生的事實完全一致，苟能達到此目的，則史學家之能事已畢，但若經仔細推求，此種見解不無疑義。

此說之前提，卽必須假定歷史背後有一具體的事實存在，而此事實又確能經過若干年代如實地傳達到吾人之耳目前，苟吾人所用之方法無誤，而史料之搜求又極完備，則可以得歷史之眞相。所謂「歷史之眞相」一語，卽謂吾人今日所知之歷史終有與原來之事實完全相符之可能，而判斷一歷史陳述之正確與否，亦卽以與原來事實完全符合與否爲斷，此一般史學家之共同見解，亦卽常識的見解也。

在此見解之中，必須假定有三種情形之存在：一爲原來發生之事實（有歷史之價值者），二爲此事實在長時間中經過時所可能發生之各種情況，三爲今日史學家所得到之歷史印象，常識的見解卽謂此三者完全一致，亦卽謂原來事實猶如一古器物，可以經過長時間的歷程而依然如實不變地傳達於吾人之耳目前。

假如此三者間有一發生疑義，則通常所持之史學見解不能不發生動搖，而史學之意義及其任務亦不能不爲之改變，故此問題實史學上最根本之問題，而爲一切治史學者所不能不加以考慮者也。

在昔哲學之起源多屬於本體論，每一哲學家各有其對於本體之見解，唯心唯物，一元多元，其說分歧不一，及康德承英國經驗派哲學之說而光大之，始將哲學之中心由本體論移於認識論，卽謂吾人先不必問本體之性質果如何，且先問吾人由何途以認識此本體而果能保證其無誤，吾人知識如何起源，有無一定之限度，凡此種種，皆認識論上所應討論之問題，故康德以後之哲學皆側重於認識之問題，而對於本體如何之問題反似不甚重視，誠以吾人知識之性質及其限度問題如不得圓滿之解決，則所有對於本體論上之各種見解，將俱不免於扣槃捫燭之見也。歷史之對象雖爲形而下之事實，但因其間隔有時間之長壁，過去事實無論如何不能直接與現

於今日，必藉種種媒介以傳達之，故吾人以為認識論之問題，對於歷史學亦同樣重要，特所討論者不必如一般哲學之涉及精微耳。

吾人以為歷史之為物，不應視作一固定而永久不變的實體，歷史家之對於歷史亦不應僅如低能之攝影師之對於物象，僅以如實傳達本相為滿足。歷史本身實為一有機的生命發展過程，由最初之起點經過長時間之淘汰累積而發展為一連續之過程，過去之事實既經過去，永不能重現於吾人之耳目前，吾人今日所知之歷史，乃配合於吾人當代之各種環境而成之新創作品，其性質為當前的，而非過去的，此吾人立論之大要也。

今試分析言之。吾人前已述及，每一歷史事件，可分為三種情形：其一為原始發生之事實，其二為在時間之長流中所經過之情形，其三為吾人今日所構成之歷史事件之輪廓；此三種情形實即歷史由起點發展至今日所必須經過之三階段，吾人可以「事實」，「史料」，「史實」三者命之，而綜合若干史實以構成一完整的歷史體系則又可認為第四階段之事，即歷史發展到最後之完成階段也。

先就原始發生之事實論之。常人每以為原始發生事實為一封閉的體系 (Closed System)，即自足孤立，可與其他事實劃然分開，實際上任何事件並無如此嚴格的獨立個性。所謂一個事件，不過吾人為言說便利起見，於雜多之事象中，以某種意義為中心，而抽出其間與此意義有關之活動，組成一種面相，而強名之為一件事而已，每一事件無不與其他事件相互滲入，不能嚴格分開。以現代物理學上的術語借釋之，即每一事件並非一原子式的完整個體，而不過一種電磁式的力場 (Field)；每一事件自其中心之事源向四圍放射出事件的光芒，以構成一事場，事場與事場之間彼此並無嚴格的劃然界限，故不能為原子式的孤立宇宙，抑且所謂原始存在的事實一語，實際上意義頗為含混，因吾人不能嚴格指定某一事件之最遠界限至某處為止也。歷史上之事實因其加入時間的要素，故其「事之力場」又由三度空間化為四度空間，遂使問題益形複雜。

如謂物理學上之電磁現象，必有中心之力源，此力源即為電磁力之本身，而此外之場不過其影響，歷史上之事實亦必有一中心之「事源」，吾人所欲求得者即為此「事源」之真相，至於在其四圍場內所交互發生之各

種影響，則屬於另一問題。但須知「事源」與「事體」不同，其本身並非一單獨的個體，在事之廣大場內，吾人不能強分何者爲「源」，何者爲「流」。另一方面言之，所謂事源亦不過若干小的事件之綜合而成之面相，亦即不過多數小的事場之一種交互錯綜關係而已，非必有確然明劃之完整性也。至於任何事件分析到最後，其組成之原料固均不外人物，地點，時間三者。然此三者之結合成爲一事相，則純賴動作爲之聯繫，人物，地點，時間三者在靜止之狀態下彼此互不相涉，並無意義可言，必須在動的狀態之下，三者打成一片，然後始得謂之爲事實，事實既爲動的，故其眞相在初起時已難捉摸矣，況遙遙千百年之後哉？

關於事實問題，牽涉甚廣，吾人今不具論，姑徇俗假定原始確有一眞確的事實存在，可資吾人之探索，然問其所資以探索之方法與其探索結果如何能保證與原來事實完全相符而無誤？則困難問題更多，而疑問亦由之而生。

夫原始事實既爲一種動態的存在，則當其時過景遷，瞬息之間，動作已成陳迹，吾人決無法使之復原，吾人但能據其遺迹以推相當時之眞相耳。此種遺迹吾人謂之史料。史料者事實之殭化者也。既屬殭化即與原來生動之事實並非一物，吾人雖由發掘之結果目覩龐沛 (Pompeii) 之遺墟，人物化石栩栩如生，住宅服裝遺物具在，亦不能謂之爲眞正目覩羅馬帝國時代之龐沛，蓋當日龐沛市上熙來攘往之狀及其幕後之陰謀趣事俱無法呈現於今日吾人之眼前也。夫十年以前之成都已決非今日之成都，何況千餘年前之龐沛，又何況事實之全由動作構成者，又決非若一城一市尙有遺墟可資憑弔者乎？老子曰，「子所言者其人與骨皆已朽矣」，執朽骨而認爲活人，是刻舟求劍之類耳。

抑事實之得以化爲史料，其間亦尙有種種條件。若物質的條件，如龐沛古城偶因火山之噴蓋而得保存，其他城市即無此幸運：若人的條件，如波斯戰爭偶因希羅多德之記載而得照耀耳目。凡此種種，所資於外力者甚多，其半由於偶然，其半則由於天時人事的選擇與淘汰。故今日倖得流傳之史料，皆經過選擇淘汰之結果，既云選擇淘汰，則非原來事實之全部眞相可知。執一二遺存之史料而認爲足以代表歷史，以搜求考證史料爲歷史

家唯一主要任務，似尚不無可議之點也。

原來事實爲一整個流動的有機過程，而史料則不過一片段的殘化遺迹，兩者之間差別甚多，若欲根據各種不能搜得之史料以建築歷史的事實，則必須經過一番綜合工夫。史料譬如磚瓦，史實譬如房舍，房舍雖不能無磚瓦而爲密結構，然亦不能指一堆零磚碎瓦即認爲房舍，同一磚瓦材料可以構成種種不同形狀之房舍，其間變化全繫於建築家之設計。史實之由綜合史料而成，亦猶房舍之賴設計而成也。然則爲歷史事實之設計者誰乎？

吾人以爲史實之設計者有下列數種因素：

一曰時間　原來事實一經化爲史料以後，即須經受時間之淘汰與選擇，有多少人物與事實，受長時間之淘汰所消滅，有多少人物與事實，受長時間之淘鍊而變形，時間愈久者，事實之變形愈巨，故今之史實皆時間淘汰與選擇之結果也。又如某種史料在某時代不甚顯著，而至他時代忽焉顯耀者，亦時間爲之也。王充論衡顯於漢末，十九世紀以前西人不知有愛琴文化，而今人則知之，亦時間爲之耳。

二曰心理　事實之選擇與淘汰其間常含有心理作用，即在目覩其事者之紀載中，亦難免因主觀之地位而歪曲事實眞相。兩軍交戰，執筆者如根據一方之材料，即使本人無意偏袒，亦難免歪曲事實。而事實上任何人觀察一件事實亦決無絕對的大公無私之可能，蓋如欲大公無私則必須完全超然於事件之外，既完全立於事件之外，即無法觀察事件之眞相，是故所有記載，非根據本人之目覩，即根據他人之目覩，此兩者均難免主觀之弊，蓋既稱目覩即不能置身於事件之外也。

三曰社會　所謂心理，非僅指傳說者個人之心理也。歷史事實由起點至於今日，其間經過無數長時間中無數個人心理之交互作用的選擇淘汰，所謂「十口相傳之謂古」是也。故所謂時間及個人心理之選擇淘汰，歸并言之，實可謂爲社會心理之選擇淘汰，而此社會心理又非僅指一時代之社會，乃無數時代之社會心理作用累積而成，謂之曰種族心理亦無不可。每一事實發生以後，其能否留傳爲史料以致蔚成史實，少半繫於物質環境之

選擇淘汰，而大半則繫於社會心理之選擇淘汰。一種事實之悖於社會心理或爲社會心理所忽視者，即缺少發展之希望，反之，事實之爲十口流傳而不絕者，皆事件之本質符合於當時社會心理者也。流傳愈久，每一時代之社會心理對於以往相傳之史實皆加以選擇，淘汰，甚至修改作用。人物及事迹之愈偉大者，社會對之所加之作用亦愈大。堯舜禹湯之所以爲聖人，秦皇漢武之所以爲雄主，王荊公在宋史爲姦臣，在今日則爲政治家，王莽在昔爲萬人唾罵，今則有人爲之鳴冤。列寧希特勒之流，其黨徒奉之爲神明，而反對者則惡之如蛇蠍。歷史真相，人各一詞，其能傳佈與否，全視其能符合社會之希望與否而已。故歷史者非他，社會之心理反映也。

由此觀之，吾人可知一切歷史均屬於現代的，創造的，過去者早已過去，決不能還原。偉大的歷史家其任務決不僅以搜求史料爲滿足，歷史家之任務在能接受時代的潮流，以其個人偉大的天才與社會心靈相互滲入，反映社會之要求，並進而指導社會的新趨向。根據既成的諸多史實，以其天才加以聯繫，組成一完整的系統，使史實與史實間配合成一周密的體系，由此體系表現一種意義，能如此者謂之歷史家。質言之，歷史家之任務猶如一高明之攝影家，攝影必須有客觀的背景，此攝影之所以異於繪畫，亦歷史之所以異於小說。然背景不過渾然一片，攝影家以其手腕加人種種配景剪裁的工夫，始能成爲傑作。史記之所以高於漢書者，非取材不同，乃史家手腕不同耳。任何歷史均爲相對的，均爲歷史家個人及其種族社會集團心理之反映，故必有偉大的生命力者始得爲偉大歷史家。

三〇、四、二〇。

五　歷史的重演問題

歷史學和一般科學的分野如何，自來是一個爭論甚多的問題。若說歷史學也是普通科學的一種，則有些地方頗覺不類，譬如：一般科學所處理的對象多半是屬於空間範圍內的事物，即是把事物的時間關係抽出不問，而單論其在空間中的性質等等，歷史所處理的對象則以時間爲最根本的要素，歷史決不能離開時間關係，是很顯然的。照這樣看來，歷史學應該和其他一般科學有迥然不同的範圍了，但是兩者間的根本區別在那裏呢？有些歷史哲學家如德國西南學派的黎卡特（Rickert）之流，以爲歷史和一般科學是根本異其範疇的，即一般科學所處理的對象都是可以重演的，能夠在屢次重複出現的相似事實中抽繹出共同的原理，這便是科學建設的可能性的根據；歷史則不然，歷史是一回性的，即所處理的對象只能現出一回，決不會再照樣重複出現一次。譬如歷史上有個漢高帝，決不會再有一個漢高帝；歷史上有一次鴻門之宴，決不會再有第二次鴻門之宴。因爲歷史有這種個性的特點，所以歷史決不是科學，歷史也決不能成爲科學。

關於這個問題，我們須從幾方面去加以研究。第一、歷史固是屬於時間性的，其他科學也並非盡能把時間的性質完全忽略不問，譬如生物學和地質學，就是以時間爲其主要原素，若將時間的性質完全抽去，則生物學和地質學的精神就完全失去了。也有些相信只有把一切現象都還原到數量才算盡科學之能事的人，他們對於生物學和地質學目前這種偏重歷史發展的趨向深覺不滿，以爲這是科學未進化以前的狀態，他們的理想仍然想努力把這兩門科學也化爲純粹抽象的數量關係，其實這種見解是否正確尙是一個問題。生命的發展和地層的累積，本是這兩者的根本現象，若把這些根本現象置之不問，而強令其步理化學的後塵，盡化爲抽象的數量關係，則是否眞能達到這兩門科學的任務，恐怕問題尙多。況現今科學界的新趨勢，大致已趨於有機主義，反對簡單定位（Simple location）的分析法，而逐漸趨向於全體的，綜合的研究。現代的科學家，已承認數量的分

析祇足以得到一個概然的統計，並不足以完全窺測事物的眞相。新物理學把電子也看作是一個有個性和自由跳躍的類似生命體，不能純粹以機械的公式律之。依照德國海森堡教授（Prof. Heisenberg）的不決定性說（Theory of Indeterminacy），我們更無論如何不能窺見一個電子的本性，所能得者祇是一種大量統計的概然結果而已。而因為因果律在現代科學內已失去信仰，我們縱能根據過去的現象統計而得到概然的假定結論，也不能根據此以斷定未來必然如此，至多祇能說在千回之中有九百多回可以如此而已。可見即使在最能應用數量關係的理化科學，也不能盡棄此種方法而期其得以全盤明瞭事物的眞相，何況以時間為本質的生物學和地質學！又何況歷史學？

其次根據相對論以後的新科學觀念，時間空間的區別已經根本不存在了。現代的觀念，是時間的空間化，是時間空間的統一，閔可斯基（Minkowski）和愛因斯坦（Einstein）把時間序列為第四度空間，這個意思便是說：時間也和空間一樣，是可以逆轉的。照此說來，所謂空間科學和時間科學的區別已不存在，一切科學都是屬於空間的，同時也是屬於時間的，即同為四度空間內的產物。一般科學固然不為其可以專顧空間關係而忽略其時間的關係，歷史也不能僅當作是時間的產物，而把牠和一般空間的科學澈底分開。並且時間既可逆轉，則所謂不能重複出現的理由已經打破了，因為我們通常對於空間的觀念是可以重複出現的，譬如我昨天在成都某地，今天仍可在同地重複出現。時間如果也是和空間同樣的性質，則理論上儘可有重複出現的可能。依據相對論的說法，時間既可以順行，又可以逆轉，也可以永遠不動，因為時間的認識乃是由與宇宙間速率最大的光行速率比較而言。設有一人以較光尤快的速率，自地球出發，向已發射的光線追進，則此人自其行程中回看球上的事物出現順序必係逆轉，譬如我們通常先見項羽之生，後見項羽之死，彼則先見項羽烏江自刎之後，然後見其復生。若此人進行速率與光行速率一致，則所見之事物永遠不變，雖逾二千年，彼仍可見鴻門宴正在擺設，范增的怒視，霸王的託大，劉邦的提心弔胆，彼視之如同目覩。固然有人可謂此種感覺乃由速率之差而致誤，乃係一種幻覺，與事物本來發生之順序不同，我們不能因此種誤覺，而遂斷定事物發生本無先後的一定

關係，但所謂先後的一定關係一語，若深探其意，必覺矛盾百出。我們通常指一事發先，一事在後，其意即謂當後事發生時，前事必已滅，如謂當項羽自殺一事發生以後，項羽其人即不存在，但所謂存在不存在的標準，捨借光粒子或光波之傳遞於我們眼簾以構成「目覩」的事象外，更有何可靠的標準？我們通常所自以為目覩之事象中，其為另一時間系統中早已幻滅之事物不知凡幾。距離我們二千光年遠的大星，其光或已滅於五百年前，但我們非再過一千五百年後不能覩其滅亡，在我們的視簾中，此星依然存在，地球上的人類，或許依據此星的方位光度等等以占驗國家的災祥，人命的窮通，甚或對於實際歷史發生影響，如古來君主因星變而避位，大臣因星變而自殺，軍隊因星變而動搖鬥志之類。此星既能對於地球上的人類發生影響，如何能謂其已不存在，但事實上此星之本體或竟已不存在。此種矛盾，惟有依據相對論的時間觀念可以解答。即相對論者認宇宙間之時間各因坐標之不同而異其系統，在此處認為已過去者，在彼處或尚在未來。由此看來，歷史即使是純粹屬於時間性的，也並非不能重複。

再其次，所謂一般科學所處理之事務無個性，而歷史為有個性者，也非至當之論。個性和通性都是個比較的名詞，任何事物都有其個性，也都有其通性。一般科學的研究是將被研究者的一般關係抽去原理，而專研究其某幾點，即所謂簡單定位之法。在許多被研究的對象中，有某幾種是彼此相同的，於是科學家可根據此相同之點，認其為同一事象之重複出現，由此可制定公式，以之推測未來的同樣事象，譬如輕養化合成水，雖經千萬次實驗，結果均同，故可認為係重複出現的現象。但事實上此種重演，僅係就化合成水之一點而言，其他有關輕氣、養氣、和水的一般性質，則置之不問。事實上，此等物質，都各有其特性，如輕養與水，均有地點、時間、形狀、密度、大小等等不同的關係，今天實驗的水，和明天實驗的水，除其係由輕養化合而成之一點外，其他關係均各不相同，而此等關係綜合起來，即構成水或輕養之個性，故謂輕養與水遂無個性，是不合事實的。不過在科學的研究內，不能不棄置其個性不問而專就通性為大量的統計研究耳。歷史現象也是如此。若專就某一事象的指定關係去研究，誠然每一事象都有其個性，不能重複，但如僅就大致的情形而為概然的比

論，則歷史現象依然可以重演，與一切科學所處理的對象同。

現在舉幾件事例來談談。我們通常知道世界上各種民族其文化發展的次第大致相同，固然近來文化人類學派中的播化論者每好抨擊文化發展的階段說，而認為人類的文化進步並無必然的齊一階段，但此不過單就特殊的事例而言，若通大體而論，則文化發展的經過各民族均相類似，如由石器時代，經銅器而發展至鐵器時代，由狩獵，經遊牧畜，而發展至農工業經濟，這種現象不能不認為係一種重複出現的現象。尤其最奇怪者，世界上有幾個文化系統，其發展的經過不但互相類似，且時間的遲早也大致相同。如中國、印度、和西洋這三種文化，均至耶曆紀元前六百年左右而大啟文化，至紀元三四百年左右而達於極盛。中國的九流十家，印度的九十六外道，希臘的七賢，在此時中各極心力思致而為人類文化留上不朽的理論學說，至紀元前二百年以後忽焉衰歇，其間似非完全偶然的現象。

試取中國與西洋兩地的文化政治發展情形，作一詳細的比較，更可看出此種平行的現象。此處所指西洋，當然係以地中海為中心而環繞其四圍的部分。當中國三皇五帝草昧初啟的時候，西洋文化在埃及早已發榮，埃及文化雖較中國為早，也許程度還較高，但其對於希臘文化的關係則頗與唐虞三代及其前之文化對春秋戰國之關係相似。紀元前六百年左右，中國正為列國分裂的封建時代，希臘亦同。雅典與斯巴達的爭霸，類似晉楚的爭霸，底巴斯的崛興類似吳越的崛興，其命運均不長久，最後則兩方均為一新濡文化的蠻族所統一。秦帝國與馬其頓帝國同由邊區興起而摧毀舊文化的諸國，劃一新時代。當時希臘諸國在大演說家德摩斯登(Demastine)煽動之下團結起來反抗馬其頓的侵略而卒無成功，也與山東六國在大說客蘇秦煽動之下合從反秦而卒失敗相似。亞歷山大的帝國與秦始皇的帝國同樣短命。羅馬與迦太基的戰爭類似楚漢的戰爭，漢尼拔的英雄末路有似項羽。統一而綿久的漢帝國與羅馬帝國同時奠定了東西洋文化的主要輪廓，西漢相當於羅馬的共和時代，東漢則相當於其帝政時代。羅馬帝國的征服及統治方法均與漢帝國相似之處甚多，兩國內部也都發生嚴重的社會問題。格拉古(Gracchus)兄弟之均產運動失敗也類似王莽的失敗。東漢光武帝的地位有似與古士都(Augustus)，

因兩者都為保境安民的文治提倡者，而自此以後帝國的向外發展遂告一段落。羅馬人與希臘人精神之差異正如秦漢以後與春秋戰國時代之差異。在割據分裂時代，人心尚自由而重理智，在統一帝國成立以後，則自由探討之風逐漸衰歇，而代以重實利尚功名之風氣。羅馬與兩漢的學風都偏重於實際保守，故註疏，政論，及歷史之學特盛，而思辨之學則大衰。若以希羅多德 (Herodotus) 的歷史撰述比擬於左傳之浮誇，則太史公的史記可相當於布魯他奇 (Plutarch) 的英雄傳，司馬相如、揚雄、班固的賦有似福吉耳 (Virgil) 的史詩。斯多噶派 (Stoics) 的實踐倫理學風與東漢以後的儒風相似。羅馬帝國及漢帝國末年，思想界均漸趨神祕，新柏拉圖派 (Neo-Platonism) 思想的出現正與陰陽家及道教思想出現同一趨勢。此種神祕思想實為一民族對於文化懷疑煩悶的結果，其流弊則產生極端的頹廢與浮靡，試以羅馬帝國末年的現象和東漢及西晉時代的現象作比，可以見其極端類似，至此時期，舊民族及舊文化機構均已爛熟而漸趨死滅，在民族方面和文化方面均需有生力軍的加入才能起死回生。在歐洲則有日耳曼蠻人的民族移徙，和希伯來文化的基督教輸入；在中國則有五胡亂華和印度佛教的東來；羅馬帝國分裂為東西兩部，東部保持正統，西部則為蠻族割據。中國也分裂為南北朝，南朝為漢人的，北朝則為蠻族割據。東羅馬茄斯底年帝 (Justinian) 的征服義大利半島與宋武帝劉裕的滅後秦南燕，都祇收到短期的勝利。中國北朝統一於鮮卑帝國的北魏，歐洲西部也統一於佛蘭克人的查理曼帝國。這時候基督教的寺院和佛教的寺院都在這兩個新地建設起來，傳教師的勇敢冒險，修道士的苦行制欲，神學家的繙譯著述，無論東洋西洋都可發現此種精神。

以上的比擬，在康南海的十一國遊記和威爾斯的世界史綱中都曾論及，惟兩書均以為自南北朝以後，中國和西洋遂分道揚鑣，不復見有雷同之處。蓋查理曼大帝身死以後，其國旋即分裂，而北魏則自道武，太武以後，奕世相承，國運較長，遂奠定了北朝統一全中國的基礎。在表面上看來，東西洋歷史雖似從此各走一不同之路線，然若將表面政形的異點置之不問，而深察其歷史底質，則兩者仍見並行的狀態。隋唐大帝國當與新興的阿剌伯帝國作比較。謨罕默德的崛興與唐太宗幾在同時，兩國的文治武功均達極盛，其文學上的浪漫傳奇氣

分尤屬相似，而末路均陷於封建割據亦同。我們若將阿剌伯帝國加入西洋史部分之內，則兩者之間的平行現象仍極顯著。自九世紀以後，阿剌伯帝國爲賽爾柱克土耳其人所侵據，中國也爲契丹，女真等蠻人所侵據，這個時期是遊牧民族勢力最膨脹的時期，文化在東西洋同時衰歇。十二世紀以後，西部歐洲和南部中國的文化逐漸代陳舊的東歐北華而起。歐洲的大學，中國的書院，同起於此時，經院派哲學與宋代理學其性質頗相類似，蓋兩者在形式上雖均似承繼傳統思想，而在內容上則同爲一種革新運動。明初鄭和等航海探險事業，與西班牙，葡萄牙人的海外發現恰在同時。張璉、林鳳、林道乾等在南洋的殖民運動，其精神與同時西歐各國之海外殖民完全相同。陽明學派的根本精神恰和馬丁路德等新教徒的改革運動相似，兩者均發揮良心的威力以抵抗傳統的權威。自元四家，經過唐文沈祝，以至清初四王的寫意派畫風可與文藝復興時代的畫家作比。明人的浪漫風流習氣也和文藝復興時代的義大利人相似，清代的考據派漢學同文藝復興時代的人文學派 (Humanism) 和十六世紀以後的科學精神相似，明清兩朝君主專制的淫威與查理第五，腓力第二，大彼得，路易十四，腓烈克第二，加薩林第二專制君主的淫威亦同，而黃梨洲的明夷待訪錄和盧梭的民約論思想也適發現於此時。

這種比擬也許有人認爲是未免牽強附會，但是如果肯平心靜氣把上面所舉的事例比較一下，則可見其所舉者均屬於民族興衰和文化起伏的大潮流，並非毛舉一二人物細故強爲附會之比。當然，中國與西洋過去發展的史迹，並非完全雷同，毫無異點可言，其中也有相差甚遠的地方。如歐洲地理環境是海洋爲主大陸爲從，中國則大陸爲主海洋爲從，此種地理的特點有關於兩民族不同的發展甚大。但就大體上言之，東西兩種文化體系的發展，彼此間實呈露極相似的平行狀態，事非偶然。再以其他獨立的民族文化體系如印度者與中國或西洋作比，其相似之地點也甚多，如佛教衰歇之後，印度教徒起而恢復古代婆羅門的文化，其地位與中國宋以後的儒家及文藝復興以後的希臘羅馬精神的復活於西歐均頗相似，以此等事迹爲國人所不甚注意，故不復詳舉。

再舉其他較小的重演事例言之。如中國歷史上每一統一的朝代，其朝運大抵在二百五十年左右，必有初盛中晚四期，開國之君主必雄武，極盛時代必在距開國五十年到一百年左右，過此以往，漸趨衰落，最後則亂起

而亡。且任何朝代在表面上雖有亡於外族或爲外戚權臣所篡奪者，但實際上則幾無一不亡於流寇，西漢末的赤眉銅馬，東漢末的黃巾，唐末的黃巢，宋末的宋江方臘，元末的白蓮教，明末的闖獻，與淸末的教髮捻，其性質並無大差異，所以中國古人老早就視天下爲一治一亂，並非無因之談。

再以西洋史上的革命史迹例之。近代從社會學的觀點治革命史者，每發見各種革命之間似有一共通的變化現象，卽革命潮流由微而漸著，達到頂點之後卽漸往下降，最後復歸於平衡，其下降的軌跡恰與上升的軌跡可以對比。凡一種大革命將爆發之前，社會上必有許多思想家及文人以最輕薄的口吻詆刺朝政，造成統治者信用的破產，在革命將爆發之頃，其統治者必係甚爲柔弱或甚仁柔，並非如一般所想像的暴君，蓋在極端專制的政治下，革命反不能爆發，必須在統治力漸趨鬆懈之後始能乘機而起，又革命爆發的社會經濟背景並非如一般所想像的有大多數窮苦無以自立的人民，多數人民若爲窮苦所逼每日孜孜於衣食，決無餘暇以從事革命，故革命之起必在人民生計地位稍形改善之後，愈改善愈覺不滿，亦愈有反抗的能力。從政治上暗中贊助革命者必爲與統治者同一階級的上流有力者，實際指導革命的領袖分子也多出於上流社會受過教育的分子，一般羣衆不過隨聲附和。革命爆發之後，最初必爲溫和派的得勢，其次則溫和派必失勢，而激進派中之較緩和派得勢，最後則極端激進派完全得勢，進行恐怖屠殺的政策。在一切反對黨被肅清之後，極端激進派中的各派又必互相殘殺，而較左較右的分子一齊失敗，比較中派的激進分子最後掌握政權。革命高潮至此已達頂點，卽開始下降，首先爲較緩和派驅逐極端激進派，其次爲溫和派驅逐較緩和的激進派，最後則保守派往往起而恢復勢力，政權至此又趨於獨裁之一途。

再就目前正在進行中的歐洲大戰觀之，我在歐戰縱橫談中已舉古代西洋史上雅典與斯巴達，羅馬與迦太基兩次大戰與現在的戰事相比，而希特勒之類似拿破崙也已有人再三說過。從前曾有人根據法國大革命後拿破崙出現的歷史，推論在蘇聯國內將有第二拿破崙會出現，但結果有候補拿破崙資格之托洛斯基竟一敗塗地，所謂第二拿破崙不出現於革命後之俄國，而竟出現於第三德意志之德國。蓋俄國位在邊隅，在消極方面受列強圍攻

的危險不大，在積極方面向外發展的阻力頗多，亦不能造成問鼎中原的機會。反之德國則具備此二條件，與百餘年前之法國相似，目前之希特勒正在提路斯特（Tilsit）會議後之拿破崙時代，當時拿破崙與俄皇亞歷山大會議於米麥爾河（Memel R.）中流的木筏上，議決平分天下，正與德蘇協定後之希特勒與斯達林關係相似。耶拿戰敗後之普魯士地位，即今日法國所處之地位。拿破崙之失敗在於攻俄，希特勒將來若失敗，亦必在與俄國發生衝突之後，而依今日俄國在巴爾幹發展之形勢觀之，將來必有與蘇聯衝突之一日無疑，此種趨勢直爲歷史所命定，當時英法戰爭前後亙及二十年，今日英德之戰無論延長到多少年，希特勒終不能免於拿破崙最後的命運。

又近來國內論壇，多以今日世界形勢與我國古代之戰國時代相比，其間亦頗有共同之趨勢。十九世紀下半期各民族國家興起以後，世界已由春秋進展到戰國之過渡時期，中日之戰自世界全局觀之，有似春秋末吳越之爭，驕妄之日本終必蹈吳夫差之覆轍而爲勾踐所領袖之越國所覆滅。目前世界尚在戰國初年，距強秦之統一自尚早，任何大國如有商鞅變法之精神，均可取得最後勝利，但希特勒則充其量不過如宋偃王之稱霸一時而已，因秦之條件必須三面安全一面受敵之大國，而德國則四戰之地，其發展勢必受有限制故也。

以上所舉各種事例，其中固有出於偶然者，然不能完全以偶然的理由加以說明。因此對於這些重復的現象應作若何解釋，遂爲歷史社會學者所聚訟。然無論其採取何種理由對此現象加以解釋，要非先承認歷史上有此等重演現象存在不可，而此等重演現象的存在，即可證明歷史與其他科學同一性質，同樣可用科學方法加以部勒。歷史學與一般科學絕對分家之說不攻自破。歷史的重演與所謂歷史有個性之說並不衝突。蓋任何事物一方面有其特有的個性，一方面又有與他事物共有之通性也。歷史現象的理論解釋，不外對此個性通性兩者加以研究而已。

陳登原先生著「歷史之重演」一書，所舉重演的事例極多，其結論謂：「歷史之重演共得十事，其一曰偶然或然之重演也，其二曰由環境而重演也；其三曰由經濟而重演也；其四曰由抗衡環境而重演也；其五曰由人

同此心心同此理而重演也；其六曰由沿襲古人行事而重演也；其七曰由沿襲古人言語而重演也；其八曰由風俗而重演也；其九曰由記載而重演也；其十曰由溢辭故而重演也。」所舉十種原因，除第一、第九、第十三項無關宏旨外，其餘七項略可分作三類。（二）（三）兩項爲環境的原因；（四）（五）（六）（七）四項皆可認爲係心理的原因；（八）則爲文化的原因。陳先生所論雖已詳細，惟有一最根本的重要原因尚未論及，故補論之如下。

所謂最根本的理由，就是歷史上重演事例的造成，主要的原因是由於歷史本身的發展即是一種有機的生命現象，不但作爲歷史的主體的個人或人羣社會本是有機的，即由此等人物的行動交織而成的歷史之流也是有機的；凡有機現象彼此之間關係越密切者，其相互的類似現象也越顯著。中國社會和西洋社會之相似，猶一樹梅花與另一樹梅花之相似，皆爲有機生命發展的本來現象，無足爲怪。此問題已涉入專門之理論範圍，本文不能詳論，留待後談可也。

作者自按：歷史有重演亦有個性，本文係專討論重演問題，故對於個性問題未嘗置論，但並非謂各民族之歷史盡屬雷同，毫無特點，他日有機再就此問題一爲詳論，恐滋誤會，故附記數言於此。

三〇、三、三〇、修正後自記

六　關於思想

一　何謂思想

在普通語言文字裏「思想」這個名詞，牠的用義是非常歧異的。有的人將一剎那間的感想叫做思想，有的人則以爲思想非有完整的體系不可；有的人以爲思想是一個思想家閉戶靜思的結果，也有的人以爲只要能夠流行於社會的共同意見就叫做思想；有的人以爲只有關於哲學的見解才叫做思想，也有的人以爲任何科學都可以成爲一套思想，所以有政治思想，經濟思想等名稱。思想的用義既然如此含混，所以撰一部思想史的人，首先就必然感到應該怎樣去決定牠的內容材料和範圍是一件很煩難的事。

讓我們從我們的觀點來檢討一下思想的正確意義。第一，我們應該知道，既稱爲思想，就必然是流行於社會的東西，一種思想必須有主倡的人，又有附和的人，如果只有主倡者而無附和者，甚至於主倡者只是閉戶默思，而始終沒有向任何人去倡導，則這種思想根本我們就無從知道。所以思想必須是流行於社會的共同（部分的共同）意見，單純的閉戶靜思不能稱爲思想。釋迦牟尼在菩提樹下靜坐的時候，無論他的思潮怎樣起伏，若沒有後來說經四萬八千的努力，他決不能在思想史上佔一個位置。所以思想必須是社會的，而決非個人的。

其次，我們也應該知道，既稱爲思想，必須多少有點首尾一貫的理論，剎那間的感想不能叫做思想。我們早晨起來，對着方升的紅光照眼的太陽，高唱一聲『好光明啊！』這不能叫做思想，必須將這讚美太陽的感想，演化爲一種拜太陽的教義，才能在思想史上佔一個位置。所以思想必須是系統的而決非衝動的。

再次，我們還應該知道，雖然每種思想的出發點各有不同，但是既被稱爲思想，就含有普遍的意思，不能

僅以局部的理論功能為限。一種思想就是一種新的對於宇宙、人生、或社會的見解，牠的意義是普遍的，而非局部的。約翰·彌爾的自由論是一種政治理論，馬克思的資本論是一種經濟理論，但是因為他們的理論已經直接影響到人生觀，社會觀的全部，所以才能成為思想。愛因斯坦的相對論，是一種物理學說，但是他已經改變了人類對於宇宙的整個的觀點，所以才和哥白尼的地球繞日說同樣稱為思想。反之，如門德列夫(Mendelejeff)的原子週期律說，雖然也是化學上的大發現，然而祇能稱為學說，不能稱為思想，因為牠對於宇宙人生沒有發生了整個的影響。所以思想必須是普遍的，而決非專門的。

從以上三點看來，我們對於思想的意義略略可以明白一點了。思想是什麼？思想是一種比較系統的理論，流行於社會之中，獲得一部分羣衆的贊同，而對於他們的宇宙觀，人生觀或社會觀發生影響的，這就是我們對於思想的定義。

思想與思想史

假使我們接受了這個定義，我們就可以知道「思想」和「哲學」是並非全然相同的，思想家不即是哲學家，而一部思想史也不就是一部哲學史。哲學是一種高深而又專門的學問，牠所討論的是超乎現實的根本理法，雖然有時可以影響於人生，但牠的價值不以能否影響於人生為判。哲學是一個天才的哲學家運用他的思考力和組織力所組成的一套學說，雖然任何哲學家也不能全然避免社會和時代的影響，但畢竟他的學說是由他個人努力所構成的，不以社會之尊重與否而定其價值。所以寫一部哲學史，當然是以哲學家個人的思想為主，每個哲學家，自成一個單位。牠是比較地屬於個人本位的。思想則不然，思想固然也須比較地有點系統化的理論色彩，但理論之高深與否不足以定思想本身的價值，尤其是思想是不能遠離了人生的，儘管一種思想的出發點並未討論到人生問題（如愛因斯坦的相對論），但只要牠成為思想，就必然涉及人生問題。一種哲學有時可以稱為思想，有時不能成為思想，一種思想有時出於哲學，有時也出於非哲學。程朱的理氣二元論是哲學而兼

思想，戴東原的孟子字義疏證就祇是哲學而非思想，因爲他並未能構成一種有勢力的學風，直到近年來經一部分學者的鼓吹，才漸漸有了思想史上的價值。反之，如袁了凡的功過格，內容雖然非常淺薄，然而在羣衆中的影響是非常偉大的，所以思想史上應該給他一個位置。

由此看來，我們應該承認思想家和哲學家是兩種人，固然有時可以兼差，但並非非兼不可。梁任公先生不是哲學家，魯迅先生也不是哲學家，然而他們在現代中國思想界中有很大的潛勢力，所以他們是思想家，思想史上應該有他們的位置。

因此，我們更進一步，就又可以知道作思想史和作哲學史，截然是兩種作法。思想史上的材料，不是某一個大思想家的個人的思想系統，而是某一時代，某一社會中流行的廣大思想。有些思想是有創始人的，有些思想是找不到創始人的，這些全無關係，我們所要注意的是這個時代中支配一般思想的究竟是些什麼東西？

旣然如此，我們就又可以知道，思想永遠是羣衆的產物，而非個人的產物，儘管思想有其創始者，但一種思想旣成爲思想之後，就已經過多數人的修改，和創始者本來的意思是否完全吻合，無甚關係。思想旣然是經羣衆的手所作成的，所以內容常含有矛盾，衝突，與一個天才哲學家的系統哲學不同。

思想不但是社會的產物，並且也是時代的產物，一種思想可以比作一條河流，從發源地到成爲大河以後常要經過無數的階段，時間的影響在此發生了顯著的作用。一種在最初很微末無人注意的思想，經過時代嬗遞以後，忽然變成巨流；一種原初很佔勢力的思想，因時代的變遷，忽成過去。又如一種思想，在某一時代中是這樣看法，到了後一代中又成了那樣看法，這都是時代對於思想的影響。

由此看來，作思想史和作哲學史顯然應有不同的地方。哲學史以個人爲單位，故每一個哲學家可以自成一個段落，這種靜的敍述法是比較容易著手的；思想史則不能以個人爲單位，牠必須將一種思想當作一種河流看，用動的敍述法溯源竟委，將他畫成一幅系統的思想流域圖。譬如講周易不能單講本經，必須將周易從古到今所有在中國思想界中的流派演變都併成一個單位來講，才算眞懂得了周易的思想。

同時哲學史既以個人爲單位，故主要在敍述這一家學說的內容系統。思想史則不然，思想史不注重多述思想的內容，而注在敍述這種思想的來源、背景、派別、演變，及其對本派，他派，及一般社會所發生的交互影響。思想不是一個簡單的手工出品，而是一個複雜的機器出品，所以哲學史的內容手工式的，而思想史的內容則是機器式的。

既然如此，所以思想史上對於時代的問題是很重要的。思想史上的時代位置應該和哲學史上的位置截然不同。一種思想不應單純的以其創始的時代爲次序，應該以其流行的時代爲次序。如王充的論衡固然發生於東漢之初，但其影響到思想界則在東漢之末，故在思想史上應放在馬融鄭玄之後，這樣才能使讀者領會時代的眞正情形，否則對於思想的有機的演變便無從眞正了解。又如顏習齋的學說，戴東原的學說，崔東壁的學說，實在是現代的產物，決非三百年前的產物，若不明白這種道理，則思想史是不能邏輯化的。

三　從社會科學觀點上所見的思想

現在讓我們從社會科學的見地，來探討一下思想的起源，動因，及其發展的種種形態。我們既承認思想不是個人的產物，而是社會的產物，所研究一種思想的流變，不能單從個人方面入手，必須從社會的觀點來研究，才能充分了解一種思想的眞意義和其價值，所以思想的研究是社會科學上的問題，不是個人的問題。

思想是甚麼？從生物史觀的觀點看來，思想就是一個有機社會的集團意識的反映，具體地說，就是一個部族，一個民族，或一個國族所鑄成的特殊集團性格的表現。一個自然社會如部族，民族，或國族之類，本身就是一個有機的生命。在其有機發展的階段上，不但形成了有機的生理結構，並且也形成了有機的心理結構。這種有機的心理結構，就其自覺的方面來看，就叫做集團意識；就其不自覺的方面來說，就成爲種種集團的特殊性格，我們通常叫牠做民族性或國民性。每一個屬於某集團的分子，在其先天的遺傳上，在其後天的環境

上，都自然接受了這個集團性格的熏染，其思想行動有形無形均受了所屬集團性格的支配。特別是一個思想，由個人的腦府出來流行到社會上變成了思想的潮流以後，社會的力量更充分壓倒了個人的力量，而決定了牠的一切發展和變化。譬如佛教的思想，其創始者固屬釋迦牟尼，但釋迦之所以能創造此偉大之思想系統，實由其本人先天地遺傳了印度民族的集團特性，後天又接受了印度民族的集團社會環境的熏染，否則釋迦決不能成爲宗教思想家的釋迦。到釋迦本人的思想成熟出而問世以後，能否發展爲今日佛教的形態，則更完全爲社會所支配。我們知道與釋迦同時創教者不止一人，何以獨有釋迦的思想能夠發揚光大，而其他九十六外道俱歸消滅，若不從社會方面去解答這個問題，我們是絕對不能得到滿意的答案的。

以上所說是指由一人偉大的思想家所創造的偉大思想系統而言的，但我們知道，思想的起源，大部分並非由於某一個人的創造，其出現是無端的，我們指不出一個主名來爲其代表，只可以說，到了某一個時代，忽然有一羣的思想家都懷抱着這同一思想，忽然有一大羣人都信仰這同一思想，這種思想潮流的起源更是完全屬於社會的，雖然我們也許爲便利起見，硬把創始者的名稱加在某一個人頭上，以當作偶像讚美。

澈底說起來，一切的教祖，一切的偉大思想的創造者，都不過是一種箭垛式的偶像，他不過偶然受了命運的支配變成了時代思想的先鋒，他的出現是受着社會發展的必然原則所決定的，甚至於他的偉大的腦筋和長久的壽命，也是由種族先天所賦與的。

在人類尙在部族社會時代，每一個部族就是一個集團生活的單位，因此每一個部族都有他的集團意識和特殊集團性格，由此而演成一種部族的集團思想，這種思想多半是由宗教的形式表現出來，到了各部族因有機發展膨脹的結果，而至與他部族社會接觸或衝突，兩種部族思想遂有了交互接觸影響的機會，由此而發生對立、競爭、融會、選擇、消滅、統一種種的現象。許多部族合併成一個較大的民族以後，這種殘餘的部族特性未能悉數消滅，仍舊潛存在民族社會之中，由地方的形式表現出來，由此而影響到思想的分野。如我國戰國時代儒、道、墨、法、陰陽五家思想的分立，表面上反映着地方的色彩，實際上是反映着殘餘部族性或較原始的民

族性的不同。這就是爲什麼在一個比較統一的民族社會之中，仍有種種不同的思想潮流對立的原因。

至於在一個民族已完全統一，部族性已消滅殆盡的社會，爲什麼還有不同的思想發生，這可以分外部，內部兩種原因去解釋。所謂外部的原因，即與異民族接觸的結果，外來的民族思想與固有的民族思想因接觸而發生種種變化，如我國六朝時代的接受印度佛教思想是，這種例子我們容易明白，不必多說。不過我們要注意的是外來民族思想之能否爲本民族所接受，仍然被決定於民族社會內部發展的情形，不是任何外來的思想都能在本土開花結果的。

至於社會內部的原因一層，較難了解，所以我們不妨多說一番。我們知道社會本身是一個有機體，有機體的主要條件之一就是能夠發育，一個社會無論他是在部族階段、民族階段、或國族階段，他都不是一成不變的死物，他是時時刻刻在發育的。在每一段發育過程中，產生每一段的時代思想。一個人從幼兒到老年他的思想是時時變化的，一個社會從幼年到成熟他的思想也是時時變化的。每一種支配當時的社會思想，自然都是因集團社會的需要而發生，受集團社會的需要而成立。但思想一經用名詞表現出來以後，就成爲比較固定的形式，不能和社會的發育時刻相應。到了思想因固定而漸趨殭化以後，牠不但不能成爲社會發育的幫助，反而成爲社會發育的障礙，這時候社會內部因着有機的發育需要的驅迫，自然發生思想的修正或革命運動，一種新思想的出現常是應這種需要而起的，他是這個有機的集團社會內存本能的表現。如果社會的發育較遲慢的，這種思想的修正或革命運動也來得慢，否則便非迅速變化不可。如果思想的變化不能和社會的發育狀態相應，則社會的發育必受思想殭化之害，結果在社會與社會競爭劇烈的場合，或竟致本社會於滅亡的境地。

上述的理論，並不是完全否認個人思想家的努力。我們主張社會是一種帶生物學意味的有機體，但我們不否認個人也是一個有機體生物。就生物發展的階段看來（這個階段分判的標準就是組織的簡複），社會有機體的組織階段顯然比人類個體低得多。一切宇宙間的生命非生命的種種表現，無論是實質的或思想的，都是由組織所產生，組織是決定物性的總原因。有機的生命所以比無機物能有種種較大的性能者，因爲他的組織方式較

爲複雜。高等生物之所以優於下等生物者，也因爲他的組織方式更複雜。根據這個原理，我們既承認組織階段較簡的社會有機體能夠發生思想，我們當然不能否認組織階段較高的人類個體能有更高的思想發生。研究集團心理的人，都知道社會或羣衆的智能狀態平均常比個人爲低，這就是因爲社會組織方式較簡的緣故。不過個人的思想儘管高於社會，但是社會的力量總是大於個人，社會是由無數個人組織而成的，任何個人不能脫離社會的勢力而完全孤立，所以任何個人總是被捲在社會的大漩渦中而失去了自主的力量，這就是我們研究思想史的人，所以不能從個人方面來探討思想，却應該換一個新觀點來從社會方面看起的緣故。

要了解這種原理的全部意義，非接受一種新的社會科學理論不可，這就是社會有機體派的社會學說，關於這種新社會科學理論的內容，我們另外將陸續介紹，此處不必多說了，就此打住。

二十六年，四月。

七　歷史文化之有機的發展

現在整個的世界上正進行着大規模的戰爭，這也許是人類自有史以來最大一次的戰爭，戰爭的結果不但決定了幾個國家的興亡，也許決定了幾種文化體系的成敗。一切關心戰爭前途及人類與自己民族命運的人，對於這個戰爭的文化的意義不得不特別加以考慮，也只有真正了解歷史文化發展途徑的人，才能夠真正把握住了此次戰爭的深刻的意義。

我們要自己的國家民族在今後世界上站得住，要獲得對外戰爭的最後勝利，要對於今後的世界前途有切實有力的貢獻，必須建立一種能夠正確地把握現實的歷史文化觀點，以幫助我們找尋自己的路徑。

文化似乎是人類的特產，實際上却並非如此。現存於人類社會中的各種文化制度，無一不可從高等動物的本能生活中發現他的萌芽。譬如：衣食住行方面種種的物質文化，即是動物的營巢築穴及定期遷徙等本能生活的延長；家庭及部落的生活，在鳥類及哺乳類中早已有過，而昆蟲類中的蜂、蟻、白蟻、更已經有了更廣大的社會和國家生活。科學理智的探討，宗教精神的信仰，文學藝術的創造，雖似乎只有人類這樣具有理智的動物才會有，但在事實上，高等生物界對於環境的驚奇，也就是科學的萌芽；對於同類異類的敬愛畏服，也就是宗教信仰的萌芽？對於色彩聲調的表現和欣賞，也就是文學藝術的萌芽。當一個猴子在以好奇的心理打破一隻自鳴鐘的時候，當一條狗搖尾歡迎他主人歸來的時候，當孔雀張開了美麗的屏風，畫眉引吭高唱的時候，我們不能不承認：一個科學家，宗教家，藝術家的種子，已經開始在這些動物的心靈中萌芽了。因此，我們要了解文化對於人類的意義，便必須從生物演化的觀點上去找尋。

一切生物的演化其目的均在種族的自存，要種族永遠自存，不受淘汰，便只有與環境適應，在適應的途徑上，生物演化出種種具有特殊功能的器官，以幫助種族的生存發展。普通的生物似乎只有從軀體構造方面去發

展一種適應生存的器官，魚有划泳的鰭，馬鹿有善跑的足，獅虎有銳利的爪牙，避役能夠變化膚色，刺猬有刺，鼬有臭腺，毒蛇黃蜂有毒牙或尾上的針；但也有些動物不僅靠身體的器官以適應生存，並且能夠將自然環境改變成一種新的環境以保護自己的身體，這裏面包含有善於營巢和定期遷徙的鳥類和高等哺乳類。這一類的生物所賴以適應生存者不是器官，而是技能，這些技能由於無數代演化的結果都變成不學而能的先天遺傳，因此叫做本能。我們要追溯人類文化生活的起源，就不能不注意到這種本能生活的動物時代。

人類自然是有理智的動物，為一切生物所不及，因為他發展了一個極端複雜的神經系統。因此人類所創造的種種文化制度，遠非禽獸所能夢見。但是所有這一切，都不過是程度的差異，而非性質的差異，人類固然有理智，但人類的文化制度卻沒有一樣是與靠理智有意計劃而成功的。人類文化的發展大抵是出於演化的自然結果，生活於其下的人類是不識不知地接受了文化的洗禮，即使我們現代自以為高等的人類也是如此。因此我們對於文化的問題，不能用純粹理性的態度去解釋，必須把他當作是一個自然演化的結果，才可以了解文化的真意義。

由此看來，文化對於人類的功用，正如本能生活之於高等動物，特殊生理構造(器官)之於一切生物一樣，是一種幫助種族適應生活的工具，是為着這個目的而自然演化成功的，是有機體在演化過程中的一種有用的產物。

在這裏我們必須提醒，「有機體」這個名詞，並非單指生物個體而言。在生物界中，「個體」和「個性」這兩個名詞頗不易劃清楚他們的界限。我們固然容易舉出一頭鴿子是一個完整的個體，但較下等的生物如海綿和水母之類，他們的個體性則頗難確定。到底他們是一個具有多細胞組織的個體生物，或者不過一羣單細胞集合生活的羣體？或者兩者兼而有之。似乎都可以說得過去。即在我們號稱「萬物之靈」的人類身體內，不是也有白血球及精子細胞一類的游離細胞，仍保留一點獨立的個性生活嗎？所以然者，因為生物的演化原是從單細胞階段向複細胞個體階段走的。在兩種階段的過渡階段中，當然要呈現一種含糊不清的形態。但是生物演化並

不是祇到複細胞個體一階段爲止，由此向上，更產生了複個體的社會生活，也是一件不容否認的事實。在昆蟲界中演化出了蜂蟻的社會，在脊椎動物中便演化出了人類的社會。我們通常自然祇認每一個個人爲實在的個體，而認社會不過是許多個體的集合，祇有個人可稱爲有個性，而社會不能稱爲有個性，但是我們如果承認海綿水母之類可以謂之爲個體，則比此組織階段更高的蜂蟻社會也不能不謂之爲個體，因爲一個蜂蟻社會對於其中每一分子的控制力，及分工合作的精密程度，至少並不比一個水母對於其中每一個細胞的關係更爲疏遠。人類社會的組織程度固然不及蜂蟻社會，但也並不比水母的組織爲低。事實上個體與羣體間的區別，也正和單細胞和複細胞生物間的區別一樣，是常常含混不清的。生物自演化到了兩性生殖的階段以後，便已經超越過個體生命的階段，而有更擴大爲集體生命的趨向。一切生物在性的接合中，常常犧牲個體以求利於種族的發展，雄螳螂一面在交尾，一面便爲雌者所吞食，這是一個最極端的例。如果把生命僅局限於個體，則這種事象便極難索解。只有了解了生命的演化是向更擴大的方向去走的，則對於這些事象便不必奇怪，猶如我們看見一個個體生物在饑餓時消化他自己的體細胞一樣，是不足怪的。

高等動物的集體生命眞正開始於親子之愛發生以後，家庭的生活便建築於這親子之愛的基礎上。由家庭擴大而爲家族，更擴大而爲部族，而爲民族及國族，這種演化的次第在人類生活中表現得最淸楚，也最圓滿。因此我們至少須承認人類不是一個祇營個體生活的動物，同時他還是集體生命的一個分子。心理學大師威廉詹姆士(William James)遠在若干年以前，就已指出人類的「自我」不止一個，事實上有「物質我」，「精神我」，「社會我」，「自私我」四種。這種啓示給與心理學家以若干新的門徑，使人注意到意識現象以外還有無意識的境界更爲重要，這裏面包藏有無數的潛伏的重要因素。對於形成一個人格及其行爲有極重大的影響。弗洛乙德(S. Freud)由此開拓了一個新奇的(雖然不十分科學的)心理解析術研究，現在我們知道：人類自我的多重性格，不僅是一個心理的事實，並且還是一個生理的事實。我在三年以前的「人生的悲劇與國際的悲劇」一文中曾將詹姆士的四種自我改分爲三種，即「細胞我」，「個體我」，與「社會我」。第一種爲過去單

細胞生命時代演化的殘迹，至今仍遺留於我們人類的個體內，如前舉之白血球及精子細胞是，對於人類的生理及心理活動仍保有若干的支配力量，人類因一時性欲衝動而演出犯罪的行爲，實卽細胞我支配個體活動之一例。一切生理上的嗜好欲求皆可以此種「細胞人格」的活動爲之解釋。第二種「個體我」爲一切複細胞生命主要的現象，無待解釋。第三種「社會我」則爲高等生命之新開展的階段，自親子之愛開始，而以國家有機體的組織爲其發展至今的最高形式。我們但看一個做母親的如何肯爲兒女犧牲自己的一切，一對愛人如何能因愛情不遂而情死，一個虔誠的教徒或愛國的勇士，能爲宗教或國家而不惜殉難，就可以知道「社會我」並不是一個抽象的玄學概念，而是一個有實在性的事實，其實在的程度並不下於個體生命之實在。此三種「自我」同時並存於一人之心理組織及生理組織內，同時對於此人發生支配的力量，卽一人同時具有三種生命，人生的活動受細胞的小生命支配強者，祇知一味追求肉欲，則爲小人；個體生命支配強者，爲中常之人，受社會大我之支配而犧牲一切小我者，則爲聖賢之人。孟子所謂「養其大體則小體從之」，就可從此得到科學的新證據。此三種自我發生衝突，則形成人生上的種種矛盾，一切悲劇的文學都不外描寫此種矛盾，一切哲學宗教都不外爲此種矛盾求一根本的安頓。

單從心理現象去觀察，則此「社會我」可以有種種形式。譬如一個人同時可兼屬於各種社會組織，同時可爲國家的公民，宗教的信徒，家庭的家長，政黨的黨員，公司的職員，體育界的選手，某一俱樂部的會員等等，所以詹姆士認「社會我」有若干種。但若從生物演化的見地去看，則我們祇能承認「社會我」只有一個。

要說明何以社會我只有一個，須從社會學方面略略加以申述。人類社會的組織形式固然有若干種，但此若干種社會組織彼此之間的地位並非如多元論者所主張的一律平等。我們通常所謂社會，實際上有兩種根本的區別：一種社會是由自然演化的結果所產生的，我們可以稱之爲「自然社會」或「生物社會」，如家庭，部落，及民族國家等；另外一種是由一部分人有意結合成的，可以謂之爲「人爲社會」，或「心理社會」，如公司、

學校、工廠、宗教團體、俱樂部等。前者是天然的，固定的，強制的結合；後者是人爲的，一時的，自由的結合。這種區別有許多社會學家如佟尼斯（F. Tönnies）愛斯賓納（A. Espinas）涂爾幹（E. Durkheim）等都曾主張過。我以爲「人爲社會」應該叫做「契約團體」或「社團」，不必稱社會，而以社會之名專屬於由自然演化所產生的「自然社會」，以便分別。契約團體祇存在於理智發達的人類中，是心理的產物，而自然社會則爲生物演化的產物，非僅人心理所能自主。因爲這種社會早已先人類而存在，人類祖先在猿人時代，已有這種小型的部落社會存在。下至昆蟲類的蜂蟻，並無理智，但也產生了一個類似人類的社會。可見自然社會的起源，不是一個心理的事實，而是一個生物的事實，任何個人一經落地便存在於這種社會之中，毫無自由選擇之餘地，而且若再進一步說，每一個人的遺傳氣質都是自然社會所賦予的。斯坦來荷爾（Stanley Hall）和鮑爾文（J. M. Baldwin）都曾指出個人的發展重演種族發展這一定律，個人從胎兒時代起至出世後的若干年中，無論在心理方面或生理方面，都依次重演了自單細胞動物至原始人類數千萬年中的史迹。一個人不能自由選擇他的父母，也不能自由脫離他的種族。同時他的身和心都是他的種族所賦予的。因此我們以爲這樣的社會——自然的生物的社會，或種族社會——乃是自然演化的產物，與個人之爲自然演化的產物同其爲實在。因爲若否認了這樣的自然社會是有實在性，則個人一切心理生理上的遺傳發展都要失去了根據，所謂個人也就不成其爲實在了。因此社會學上的唯實論者，承認這樣的社會與個人同其實在，有些社會學家——如斯賓塞（H. Spencer）把這樣的社會叫作「超機體」，我以爲不如直捷爽快叫作「社會有機體」較好。因爲他和細胞及生物個體本是同一性質的東西，不過組織的階段有高低大小之不同而已。

這種生物社會是由血統關係上漸漸膨脹起來的，其起點自然是小家庭，由小家庭而大家族，而部落，而擴大爲種族，形式的大小雖有不同，實際上不過如一個單細胞之行分裂作用而擴大爲無數單細胞的集合體一樣，根本性質是一致的，這樣的自然社會，是一個獨立的有機體，是有個性有生命的，是生物演化上的一個單位，與複細胞個體之具有獨立生命相等。

就是這樣的社會有機體，在演化的過程中，爲求集體生命的生存適應起見，產生了種種文化制度，以爲其生存發展的工具。在生物演化的見地上，文化制度之對於社會有機體的功用，與爪牙皮甲之對於個體生物之功用，並沒有什麼不同，所異者祇是形式而已。

了解了這個，便可以明白一切文化都是爲社會有機體而存在，並非爲個人而存在，文化對於個人多半是祇有消極的制約作用，即制約個人使服從社會，惟有在個人的利益與社會利益一致時，文化始對於個人同盡保護或促進的義務。舉例來說，我們通常所謂文化，大約可分：（一）觀念的（思想藝術等），（二）制度的（政治、經濟、宗教、軍事、倫理等），（三）物質的（衣服、飲食、城郭居室、生產工具、運輸工具等）。以第一點論，一種新思想的起源誠常發於個人中之天才分子，但每一個人的思想觀念，不但在後天上無不受社會環境的影響而爲其反映，即在先天上亦無不接受種族生理心理的遺傳而形成一種特殊的結構，故絕對獨立獨造的個人思想事實上是不存在的。這話不是否認個人天才的獨創能力，每一個人在某一點上必有其獨創之處，此即其個人之價值所在，亦即個人對於種族社會集團之貢獻，但個人思想之能否轉化爲社會集團的思想，則其權操之於社會而不操之於個人，凡一種社會能夠繼續生存發展，則其所選擇之思想觀念必爲健全的，有利於集團的，反之，社會若不幸而採取違反集團利益的學說思想，則結果必致社會的自殺，而此思想觀念亦必隨社會而淪亡。故若自某一單獨社會的地位去看，則社會所選自個人的思想不盡都有利於社會自身的生存，如中國在魏晉時代因極端崇拜老莊的個人主義而致五胡亂華之禍是，但如將各種社會的演化史迹綜合觀之，則惟有有利於集團的思想觀念始能繼續存在，因凡不利於社會生存的思想觀念必隨社會本身而滅亡。如個人享樂主義極端發達的羅馬帝國晚年自招滅亡，而集團精神極強的日耳曼種族即代之而興。由此可見思想，觀念，藝術之類，雖由個人所獨造而實不能脫離社會的支配。至於第二點文化之屬於制度性質者，其必係社會的而非個人的，其理更甚明，因凡稱制度必係人與人之交互關係，決沒有某一單獨個人的可以稱爲制度的。制度之關於倫理道德者，較爲抽象，而實際也無不是社會的。因任何形式的倫理道德都是爲適應社會生存而成立的，若倫理道德而

不適於社會的生存。則此社會必自招滅亡，其理與（一）相同。至於第三點文化之屬於物質性質者，其中誠有一部分純係專供個人需要而起的，如衣服所以蔽體，居室所以庇身是，但在實際發展上，此種物質文化的社會的意義，已超過個人的意義。斯賓塞已指出衣服的作用起源於美觀的心理而非起源於實用的心理，衣食住行四種物質文化，無論在過去或現在，無論在質料上，分量上，形式上，都有十分之九被決定於社會的選擇而非被決定於個人的需要。此例多不勝舉。

因為篇幅的關係，關於文化社會及個人的關係問題，此處不能深論，他日有機再另行論列。現在我們祇作一個結論：即一切文化的起源發展，無論其為觀念的，制度的，或物質的，都是為社會本身的需要而存在的，產生文化者乃是社會而非個人，而人類社會所以產生文化，不僅是由於集團心靈活動的結果，並且是為生物的演化程序所規定的。即文化的出現，不僅是一個心理的事實，並且是一個生物的事實。正如爪牙皮甲，築巢哺雛之為生物的事實一樣。

因此欲了解文化的性質，必須先了解產生文化的主體，此主體即自然社會，就現今的意義觀之，亦可稱為種族集團。每一種族集團，在其最初演化的最小單位即家庭時代起，產生簡單的文化，如親子伉儷間的愛情（觀念的），同居互助的生活方式（制度的），居室及產業（物質的）等。社會的範圍越擴大，組織越複化，則所產生之文化內容也越複雜。就文化發展的全部史跡及其與人類自然社會的相互關係研究起來，我們可以得到以下幾個概念：

（一）文化是一種生物的事實，是生物演進的自然結果，單就文化本身，或心理的原因，不能解釋文化，要了解文化的根底，必須溯源於生物學。

（二）生物進化的目的是個體及種族的生存和發展，為求達此目的，在進化途中產生種種工具以幫助自己，最初出現的是生理的工具，即器官；其次出現的是心理的工具，即本能；最後出現的是社會的工具，即文化。

(三)器官純粹是個體生命的工具，本能則界乎個體生命與集體生命之間，文化則純粹是集體生命的工具。

(四)從器官到文化是一種累積的發展，而不是平行的或獨立的發展，後起者以先行者爲基礎，如器官是純生理的，本能則生理而兼心理，文化則在生理心理兩種基礎之上，又加上了社會的特性。

(五)文化不是純粹社會心理的產物，它是社會心理與社會生理的共同產物，即整個集體生命的產物。(根據社會有機論的觀點，不承認社會祇是一種心理的現象，而必須承認社會兼有生理的現象，關於此點，本文不能詳細發揮，請參考關於生物史觀各論文。)

(六)文化雖爲社會的產物或工具，但它并非如普通人造的工具之爲身外之物一樣，文化爲社會所產生，同時亦爲社會有機體本身的一部份，亦即社會構成的要素之一，猶如器官肢體爲個體生物之特徵，本能心理爲高等動物之特徵一樣，文化制度即社會有機體之特徵。故文化與社會是一非二，猶如我們可以稱複細胞。個體生物爲有器官之生物(單細胞生物無器官的分工現象)，高等動物爲有本能現象之生物一樣，我們也可稱社會爲有文化現象之生物。

(七)文化既爲社會有機體構成的各要素之一，故其與社會之影響是相互的，即社會之既成性質可以決定文化之將成性質，同時，文化之既成性質，亦可以決定社會之將成性質。

(八)文化對於社會的功用有以下四種：(1)保護的作用：保護一種社會有機體，使免於自然環境的侵害，及他社會的侵害。如物質文化中衣食住行種種設備，所以保護社會使免於饑饉寒暑之侵害，戰爭的制度及行爲，所以保護社會使免於受他社會之侵害。(2)凝固的作用，凝固社會中各分系的相互關係，使意識統一，組織嚴密，如宗教、文學、藝術、及一切屬於觀念的文化皆所以凝固社會的意識；政治、經濟及一切制度的文化皆所以組織社會，使形成一強固的有機體。(3)延續的作用，保護社會中的幼稚分子，使能達繁衍延續之目的，如婚姻制度所以延續社會的後代，家庭制度所以保育弱稚使臻於成熟，教育制度所以教育弱稚使接受社會的標準，變爲成人。(4)發展的作用，使社會由原始的小單位，逐漸發展膨脹，成爲較大的單位，一

切含有進取革新性質的觀念制度無論其爲戰爭的或和平的方式，皆屬此類。

（九）一切文化的產生無論其爲觀念的，制度的，或物質的，皆由於以上四種對於社會的功用而自然出現，故一切文化的起原時期，皆與社會的需要相應，即皆屬有利於社會的，由此我們可以得到一個結論，即一切文化在起原時代皆爲社會而設，皆係社會的或集團的，而非個人的。

（一〇）文化的起原雖係社會的，但文化一經產生的凝成固定形式以後，即不易伴社會有機體之發展而發展，文化逐漸與社會的需要相離，逐漸趨於殭化，至社會之有機發展達到某一階段，舊有已殭的文化完全不能適應社會的發展趨勢，反成爲社會發展的障礙，此時社會必需突破既成文化的障礙，而獲取活躍的新生命，否則即爲既成文化所窒息而陷於落伍死亡，在此社會生命力突破既成文化障礙的時代，即歷史上的革命時代。

（一一）此種情形可比擬於生物的改造肢體運動，一種生物如某部份肢體發展過度，如中生代恐龍類之過於巨大的軀體即反成爲生命的障礙，若不能及時改造，則此生物種類即有趨於滅亡之虞。又如蛇類之有表皮本所以保護身體，但到身體發育到某一階段，舊有之皮不能與身體的發育適應，即須經過蛻皮的時期，在此時期蛇類蟄伏地下，忍受種種之痛苦，直到新皮長成後始重獲生命，蛇類經過表皮蛻變時期可重獲一新皮，人類社會經過文化蛻變之後亦可獲一新生命的新文化。

（一二）社會的蛻變運動依以下階段而進行之：第一階段，社會爲適應自己的需要而產生文化；第二階段文化形成以後幫助社會的生存發展；第三階段文化與社會的生長過程相去漸遠，在此時期漸發生許多不調適現象；第四階段文化完全殭化及障礙社會的生存發展；第五階段，社會生命力力求衝破已成文化的障礙，而發生新舊的矛盾衝突，社會此時陷於極端混亂苦痛之境地，此時如遇外來社會的侵襲最爲危險；第六階段社會蛻變成功，產生一完全適應新需要之新文化體系，至此文化與社會之關係復趨於平衡，社會又趨復興。

（一三）外界環境之急劇變化，亦可引起文化的失調而產生社會革命的要求。環境過於安樂，又可使社會意

識麻痺，精力發洩過度而使早衰。

（一四）在社會蛻變時期，舊有的文化體系與社會的需要失調，失去作用，而新的文化體系尚未產生，在此時期集團精神解紐、懷疑、煩悶、但求滿足細胞生命要求的物欲文化猖獗，此即爲個人主義之時代，如中國魏晉六朝及西洋羅馬帝國的末年皆屬此時代。

（一五）由此可得到又一結論，即一切文化在健全的時期皆屬集團主義的，到解紐時期始有個人主義的暫時猖獗，此種個人主義的沒落文化是反社會的，反生存的，若社會不能自行矯正，則必招致社會之滅亡，如羅馬帝國之滅亡是。

（一六）由此又可得到一結論，即一切文化的體系皆與社會的形式一致，每一種社會在同一時期祇有一種文化體系，每一種文化體系亦只出現於某一階段的某一社會。

（一七）由此一定文化體系所陶鎔成功之社會內容，即爲其社會之集團性格，或曰國民性，此種集團性格在形成以後對於社會一切現象有決定的力量。

（一八）由此我們可知，文化決不是支支節節的片段現象，而是一整個的體系，且爲有機的體系。

（一九）由此可知存在於人類歷史上的文化體系有若干種，直到現在，我們還沒有一種全世界文化的共同體系，而祇有若干完整孤立平行發展的文化體系叢。

（二〇）人類在原始時代，存在有無數的家族社會，每一家族社會自成一簡單的文化體系，嗣後，若干家族合併發展而成部族社會，文化體系亦因之合併而成爲較大的體系，更後若干部族社會又合併發展而成爲民族社會，文化體系亦隨之合併而成爲更大的體系，內容亦更充實，今後的世界已由民族社會進化到國族社會階段，文化體系亦更爲擴大而充實，同時文化體系的單位亦日趨減少。

（二一）文化雖爲有機體系，但並非如德國理想主義哲學家所想像的，是超然於現實世界之外的精神體系，文化不是純精神的，也不是純物質的，它是生命的，所以也一定是現實的，文化不是絕對精神的反映，也不是

物質狀態的反映，它是每一個自然社會（小自家庭大至國族）的集體生命的反映，因此文化不是一個普通的世界之流，而是每一種族集團的特產品。

（一二）每一個自然社會即是一個複合的生物有機體，與一般個體生物同具生長發展的有機作用，有幼稚、成熟、衰老、死亡的有機現象，所謂文化的有機發展，即是在社會有機發展過程中集體生命力表現於文化體系的狀態。

（一三）在社會的少壯期產生少壯的文化，此時的文化是活潑的，進取的，爭鬬的，集團主義的。社會生長達到成熟的階段以後，開始衰老的現象，此時文化亦逐漸表現衰老的狀態，舊時少壯的文化精神已不復存在，代之而起的是靜止的，保守的，苟安的，個人主義的文化，由此促成社會的死亡。

（一四）因爲社會有機體的組織尚未極端複雜化，故其在生物的演進的階段中尚不能與高等個體生物的組織相比，僅能比之於下等生物，斯賓塞等十九世紀的社會有機論者，以社會的生物性比高等個體生物更高，因此引出種種的怪誕的比擬之說，如伯倫知理（Bluntschli）甚至謂社會也有兩性，是錯誤的。社會有機學派之受人攻擊，主要即由於此。高等生物因其組織複雜，故一經衰老即不能復生，下等生物則不然，生長機能衰老之後，仍可因接合，攝取種種作用使之復生。社會既是下等生物，故社會衰老之後仍可復生，此種復生作用即前第十、十一、十二各條中所舉出的文化革命。文化之殭化可招致社會之衰老，但經過文化的革新或攝取外來文化或血統之後，可使社會由衰老而復蘇。若將文化體系比之一顆樹，則兩種以上文化體系之混合好比樹木之接枝，可使衰老的樹重新獲得生命力量。至於社會依此過程是否可以永遠不死，抑或最後終有一死，則爲另一問題，此處不必討論。以普通生物的現象爲例，雖最低級的單細胞生命，經過無數代的分裂併合以後，最後終有一死，似乎生命必須有自然的死亡，社會之生命的階級比單細胞生物爲高，故或許終有一死。複細胞生物所謂死的定義，乃指組織的崩潰，並非細胞分子的全部失去生命，依此爲例，則社會之死亡即爲其組織之解體，此種死亡似爲不可免的，不過普通社會並未到眞正死亡的時期而即死，猶如普通個體生物之死亡亦多非眞達到自

然死亡的年齡，其死另有原因，如救治得宜，則此種不自然的死亡可以避免。

（二五）普通生物不自然死亡的原因，除因天災人禍之意外侵害以外，多由於其本身組織之殭化，自己中毒所致，社會的不自然死亡，亦多由於文化殭化，自己中毒所致。凡一社會如沉溺於和平苟安之衰老文化日久，習慣於縱慾及偷惰，即有自中其文化之毒而招致死亡之危險。

（二六）普通生物之自然壽命長短，與軀體之大小，營養之豐嗇成正比例，社會亦然。人口衆多，土地肥沃之社會集團，其自然壽命應比小國寡民者爲高。

（二七）普通生物之自然壽命，又與其組織的精密程度成反比例，即組織精密的高等生物，因其有機的關係密切，一部損害，全部即受影響，故壽命恆比組織鬆懈的下等生物爲短。社會亦然。故組織程度較低的社會，比較易於抵抗一切災害，而延續其壽命。組織程度高的社會，其中樞系統一受損害，全部即失去活動之力。

（二八）組織程度高之社會，雖易受損害，但其生命戰鬥力亦強，如在同等條件之下，常能征服其他組織較低之社會而吞之噬之。

（二九）文化衰老之社會，因其生命力受障礙而萎縮，故常易爲新興之文化壯旺之社會所征服，歷史上常有文化衰老的民族被蠻人征服的通例。其實，蠻人並非無文化，蠻人所有的是富於集團精神的壯旺文化，而文化衰老的，個人主義猖獗，故易招征服耳。

（三〇）衰老之社會若欲避免征服，惟有實行自己刷新的文化革命政策，澈底拋棄個人主義之衰老文化，採取壯旺的集團主義的新精神，拋棄苟安和平的衰老思想，而採取進取戰鬥的少壯精神，若不能如此，難免滅亡。

（三一）醫治社會有機體衰老的方案，約有以下四種：甲、生物的治法，又分（1）採用優生政策以改良自己種族的血統；（2）與其他血緣相近之優良種族併合，以期產生一新種族。乙、地理的治法，即用遷徙，移

殖等辦法，移民於新的環境，俾獲取新的養料及新的刺激，以改進其生理心理組織」。丙、文化的治法，又分（1）採取文化革命政策以刷新社會；（2）吸收他文化體系之優點以補自身之缺失。丁、社會的治法，又分（1）變更社會或政治組織使陳腐的上層份子淘汰下去，而下層的新銳的未受文化毒的分子得以提升；（2）以進取的青年分子代替保守的老年分子執行統治權。

（三）每一種社會有一種主要的文化體系，此種文化體系卽爲其社會意識浮於表面的形式，此外尙有潛伏於社會意識閾下的文化潛流，在當時因不適於社會的需求，故不能成爲主要體系，但潛流自在，猶如個人意識之外另有潛意識的存在一樣。一到適宜時機此潛伏的文化支流或逆流，卽有起而推翻過去的文化體系而另建新體系之可能，所謂文化革命卽指此兩種體系的代嬗而言。

以上各點均係單就文化的發展方面歸納出來的法則，關於其他各點，如文化的形式，內容等問題，暫不具論。爲求讀者對這些抽象的法則更爲明瞭起見，下面再將中國社會文化發展的史跡作一具體的簡單解析。

任何社會的發展，均係多元的，而非一元的。人類社會在原始時代，其組織的單位係家族而非氏族，有許多十九世紀的社會學家如繆勒利爾（F. Müller-Lyer）及摩爾根（L. H. Morgan）之流，曾主張氏族先於家族，已經證明爲錯誤之說。羅維（B. H. Lowie）在初民社會（Primitive Society）一書中曾批評摩爾根氏族先於家族之說道：

『雙方性的家族是個絕對普遍的制度，反之，單性的氏族分佈雖廣，究竟有個限度？……無論如何，這事實不能證明氏族先於家族。』

從古朗士（F. de Coulanges）的古代城市（La cité Antique）裏，我們也可以獲得原始的希臘羅馬人他們也是生活於一種以家族爲單位的社會組織之中的史實。中國古代的社會組織正是如此，原始的中國存在有若干家族，稍擴大者則爲宗族，每一個家族有特殊崇拜的家神，紀念這種家神有種種特殊的儀式，這種家族社會的遺跡，到周初還可發現，左傳定公四年傳：周公相王室以尹天下，分魯公以殷民六族（條氏、徐氏、蕭

氏、索氏、長勺氏、尾勺氏、）使帥其宗氏，輯其分族，將其類醜，以法則周公……分康叔以殷民七族（陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饑氏、終葵氏）……分唐叔懷姓九宗，可證夏商遺民，在周初猶分為若干宗族，即可以證所謂夏后殷商氏實即許多家族聯合而成的大部族之稱。舊約裏紀載的猶太民族也正是由十二個宗族聯合而成的一個部族社會，這些家族或宗族中所有的特殊崇拜的家神及儀式，便是一家族的文化體系。生存競爭法則的催迫，使些原始的小家族，逐漸聯合吞併而成為較大的宗族，更成為較大的氏族，以至於達到部族的階段，所謂陶唐氏、夏后氏、殷商氏、便是部族的單位名稱。在家族會社聯合吞併的過程中，家族與家族間的文化體系也起了混合同化的作用，結果，社會階級的演進，文化體系也由家族階段進展到部族階段，夏商周三代的文化內容各有不同，所謂「質文互嬗」的「三統」之說，實即部落的三種文化體系的遞嬗。當舊的部族統治日久，文化漸高而趨於衰老之時，即有新興的比較野蠻的部族起而將其征服，周初的封建制，即是將自己部族中的各大家族分封於被征服的區域，以為鎮壓，并強迫被征服部族中各家族為之服役，久而久之，被征服之部族及其文化體系為新興的征服者所吸收，而構成一更大的部族及更豐富的文化體系，但直到秦始皇統一六國以前，中國的社會還未完全進化到民族社會的階段，文化體系也未統一。春秋時代的封建國家，仍是部族社會的形態。到了戰國七雄，中國境內才逐漸開始了幾個民族社會的雛形。反映這種社會形態於文化體系中者，便是幾派大思想的成立。儒家起於「猶秉周禮」的魯國，代表傳統的周魯民族文化。墨家尊天事鬼之說，得自殷商民族的遺教。墨子為魯人，或云宋人，大約亦如孔子之先為自宋遷魯者。惟孔子濡染魯國文化甚深，已同化於周人，墨子則以反抗當時傳統的文化自命，而高唱恢復夏道，實則夏之時代去之已遠，文化久已湮沒，墨家之所謂夏道，實殷道耳，觀於博愛非攻之說，自西周以來，提倡之者，若徐偃王、若宋襄公，若宋向戌之流，皆為殷商之同族（徐即大彭氏，與殷民族血統最近，另有辨）。戰國時代，凡談及迂遠不切事情的舉動，輒舉宋人為例，如「守株待兔」，「揠苗助長」之類，可證宋人在當時為最涉空想的民族，故世多引為譏笑。墨家思想，即代表此種迂遠而不切事情的宋民族思想，亦即殷商民族文化體系的反映。道家思想代表

南方新興的荊楚民族文化，法家思想代表西北新興的秦晉民族文化，陰陽家思想代表東方濱海的燕齊民族文化，此五大學派可包括戰國時代學術思想的主潮，亦即反映當時中國境內五大民族文化體系的存在形態。近人講先秦學術史者，對陰陽家多加忽略，不知陰陽家的思想與傳統的中國思想多有不同，其最根本的差別，即諸家學術多注意人生實用，偏於倫理政治的研究，即道家亦然，惟陰陽家始輕視實用而專主理智的探討，其學風與希臘及印度極近，而與中國傳統思想迥然不同，可證其爲另一體系的文化，所謂稷下大夫如鄒衍之徒，其態度頗類於希臘的哲人，乃純粹以理智爲游戲者耳。

從唐虞夏三代以至春秋戰國，其間朝代的禪替，亦即部落民族的隆衰存亡，也可以看出文化體系盛衰遞嬗的痕跡來，唐虞夏商三代大約爲同一部落的三系家族，當黃帝率其部落自河套侵入山陝，其子孫即定居於山西西南部，當時黃河中下流或許尚有土著的文化，所謂伏羲氏，神農氏之類，惟不久即爲洪水所淹沒，惟山西西南部因地勢稍高而得保存，故至唐虞遂爲諸夏文化的中心，這一系統的文化發展至夏末而漸趨衰老，遂爲東方的殷商民族所征服。其衰老的文化思想猶保存於詩經唐風蟋蟀山有樞諸篇中。殷民族與淮水流域民族關係至深，舉例言之，如滅夏後湯放桀於南巢，在今安徽境一也；商時霸國有大彭豕韋，皆在江淮流域，似當時東南文化轉較西北爲高，二也；商人祀天信鬼，以人爲犧牲，與東夷之俗最近，三也；商亡後，武庚以徐奄淮夷叛周，四也；至周穆時猶有徐偃王作亂，五也；周封太公於齊，周公於魯，目光全注東方，六也。由此六端，可見商人原爲東夷，其文化遠低於夏人，直到代夏後猶未脫游牧遺習，其所以能征服夏人，則全賴此武健精神，惟後來傳世日久，逐漸濡染文弱之風，武乙射天，已以理智懷疑其固有信仰，加以酗酒之風日盛，故民族遂衰，而西方新興的周民族遂起而代之。綜觀三代遞嬗的史跡，頗類巴比侖亞述及後巴比侖三代相繼代興的史跡。大抵一個民族，在野蠻時代甚爲武健，故能勃興，到文化衰老，便流爲文弱而爲又一新興民族所征服。惟商人野蠻的程度似過於夏人，故雖亡而倔強不服，與周室爭持至三百年之久，看到春秋戰國尚有宋襄繼霸，宋僭稱王，較夏之子孫一亡不復者聊勝一籌，於此可以悟文化與部族興衰的關係。

春秋戰國的史跡，也足證明過重精神文化，對於一個國家並非有利的事。春秋時代，魯楚齊秦四大國皆起於邊隅，所混合的野蠻民族血統至多，精神文化也較低，反爲強盛，其餘中原的周鄭曹宋陳蔡諸國，則皆日就式微。讀鄭衛陳三國的風詩，表現一種靡靡的氣象，充分證明衰老文化的人生觀，與秦風之小戎駟鐵，同仇敵愾者相較，顯然不同。四大國之中，秦始終未開化，楚本蠻夷。晉亦混有戎狄血統，晉文公即是大戎狐姬之子，其強盛均非偶然。惟齊人開化較早，故齊先衰。吳越文化更落後，故吳越一興，晉楚皆非其敵。到了戰國，三晉中惟趙偏北，與胡人相混，故趙後衰，趙武靈王的用夷變夏政策，實不失爲最有眼光的處置，當時明白這個道理的只有法家，商君書農戰篇稱：「境內之民皆化而好辯樂學，事商賈，爲技藝，避農戰，如此則亡不遠矣」。秦起戎狄，開化最後，文化的發展適當壯年期，故風俗淳樸，紀綱肅然，荀子稱其「四世有勝非幸也，數也，」以如此之民族，再輔以最實際的法家政治，其統一蓋非偶然。

春秋戰國時代中國較成熟的文化體系大約只有四個，即東方的燕齊文化體系，以陰陽家爲代表；南方的荊楚文化體系，以道家爲代表；西北的秦晉文化體系，以法家爲代表，再加上中原固有的殷周文化體系，以儒墨兩家爲代表，前面已經講過，此四大文化體系實以齊晉楚三大國及式微的周魯爲代表。秦本無文化，不過三晉之附庸，燕亦後進，爲齊之附庸，吳地已并入楚，吳爲東楚，戰國末期，楚的文化中心已由江漢漸向東移，其時三吳文化必另有可觀之處，惟距中原遠故流傳不廣。到漢後始漸漸表現出來，越國則文化更低於吳，亡國後漸漸又退化爲蠻夷，此外西南的巴蜀亦可稱爲文化中心，其文化來源甚久，自成一體系，惟以與中原隔絕，故未能發展和進步，也是到了漢朝才表現出來。燕魯的文化除表現於陰陽家思想中外，更有許多怪誕的神話傳說和冒險的故事，也都附着於陰陽家名義之下，到了漢朝成爲時代思想的中心。楚國的文化除表現於道家思想之外，尚有楚辭在文學方面開拓很大的新園地，其實道家思想與其說是荊楚的，還不如說是陳蔡的文化，亦即衰老的周民族文化，並不足以代表新興的楚國民族精神。楚民族的文化發展，尚未到哲學階段，故所發達者，祇是宗教神話和藝術文學，代表的作品便是楚辭，代表人物當然是屈原，以國風和楚辭來對照，處處可看出兩種

文化體系的不同精神來，到了漢朝，這種新興的楚文學征服了整個中國文壇，也正和新興的楚民族（項羽劉邦都是楚人）征服了整個帝國一樣。

漢朝大帝國，便是融會這上古四大民族文化體系！——周魯民族的儒家倫理思想，秦晉民族的法家實際政治，荆楚民族的文學和事功，燕齊民族的陰陽終始五德之說——而建設起來的。這四種文化體系的交互和融，構成了漢武帝以後的中國民族統一的基礎。

如果每一種文化體系的發展是生命的有機的，則它也應當如一切有機的生命一樣，有其幼少壯老的有機生長過程。關於文化的有機發展，並不是一個新穎的觀念，過去中國的文學批評家，已早以初盛中晚四期來分判唐詩的發展過程，佛教徒對於一種法輪的流轉，也有生住異滅四個階段的劃分，他們所謂「法輪」，用我們的術語轉譯起來，也就是我們所謂的文化週期。周易是一部講社會進化哲理的書，據序卦傳中各卦的排列次第，由乾坤屯蒙需訟師以至於小畜履泰否，也表現出文化發展過程的一部分。若把中國古代文化發展當作一整個的體系來看，以植物爲喩，則虞以前的家族社會階段，好比文化的萌芽；商朝是由家族社會到部族社會的過渡階段，至此文化已由萌芽而蓓蕾；西周的封建，是部族社會的成熟階段，好比蓓蕾已含苞待放；春秋是部族社會到民族社會的過渡階段，部族的封建社會組織已到末期，漸趨崩潰，新的民族意識和組織正待孕育。好比蓓蕾之含英初吐；戰國時代部族形態已告終了，民族形態漸次完成，文化至此大放光明，好比繁花之怒放；從秦始皇到漢宣帝，是民族社會的完成階段，文化的發展已由開花而結果；漢武帝時代所東征西討定下的一個中華大國的規模，便是中國這顆文化樹所結的一顆最重要，對於世界人類最有貢獻的果實。

不止中國文化體系的發展過程可作如是觀，一切世界上獨立的文化體系，如埃及、巴比崙、印度、希臘、羅馬、阿剌伯及近代西歐的日耳曼文化，皆可作如是觀。

文化既是一顆樹，世界上沒有不老的樹，也就沒有不老的民族文化。中國民族的古文化從西漢完成以後，極盛時期已過，開始衰老，這時候進取有爲的少壯文化精神已漸漸衰退，和平保守苟安無爲的衰老文化思想起

而代之，光武帝閉玉門關絕西域通道的政策，王充論衡的懷疑批判精神，纖緯之學及道教的神秘主義，古詩十九首的悲觀厭世思想，都起於此時。這時候民族和文化都已漸漸到了秋季，如人到中年，萬事俱休，一派蕭瑟淒涼的氣象，過江名士的清談，竹林七賢的放蕩，石崇何曾的縱慾，僞列子的唯我主義，到這時候俱已成熟，民族已到暮秋，毫無生氣，異族侵襲之禍便大起了，羅馬帝國的末年也正是如此。

從此以後，中國民族的古文化便入了隆冬衰老時期，南朝的宋齊梁陳，便代表這種中國古文化和古民族的沒落過程，在生活上，思想上，意識形態上俱入於纖小彫琢的自殺境界。猶如法國路易十五的羅可可(Rococo)藝術作風一樣，這時代的中國文化已如枯枝，沒有眞花眞葉，有的只是紙剪的僞花，玉彫的假葉，到玉樹後庭，臨春結綺，擒虎渡江，景陽投井，而中國的古民族與古文化體系俱亡，正如四七六年時代的西羅馬帝國的滅亡一樣。

但是後來中國民族和中國文化何以畢竟未亡，猶能復興，這就是民族混血，文化接枝的結果。從東晉以後，一個新的民族和新的文化體系已在北方開始孕育，這新民族的主幹是鮮卑人，鮮卑民族本是一個很小的部落，但到東漢初竇憲擊破北匈奴以後，漠南北的匈奴餘種十餘萬落俱改號鮮卑，鮮卑民族始突然坐大。由此可見五胡亂華之禍實際仍是秦漢以來漢與匈奴兩民族對抗的餘波。北方沙漠中的胡人，其發展的過程正和長城以南平原中的漢族一樣，也是自戰國末年始由部落社會進化到民族社會階段，匈奴大帝國便是這階段的代表。不過北方民族因開化較晚，所謂匈奴帝國仍不過是許多部落的聯合組織，尙未形成眞正的民族生活統一體罷了。秦漢與匈奴二百年的爭鬬，到西漢末年，匈奴已經失敗，但民族的潛存生命力仍在，到五胡亂華之禍才以另一姿態表現出來。從永嘉之亂到隋朝統一，北方經過胡漢雜居的情形凡二百八十年之久，東亞大陸的兩大民族，再加上西域來的許多小民族，相互混血，結果構成一個嶄新的民族血統，隋唐兩朝的光榮局面便是這個民族混血的偉大結果。唐太宗是中國歷史上最偉大的領袖，他的本身，便是鮮卑和漢族的混血兒，他母親竇氏是北周宇文氏的外孫女，顯然是一個胡人血統，唐太宗若不是含有鮮卑的新興血統，也許會和他庸懦無能的父

親一樣，唐之爲唐也就尙未可知了。

在民族上的混血，也就是在文化上的接枝，南北朝時代最顯著的文化接枝是印度佛教文化的東來，正如基督教文化輸入西歐一樣。但佛教文化本身代表印度文化體系的沒落階段，印度的眞正集團主義的壯旺文化是婆羅門教，佛教的個人解脫悲觀出世思想，在印度古文化發展過程中是屬於衰老的階段，因此它的輸入，並不能救治中國民族的衰老，反倒增加衰老的意味。不過任何一種文化體系在不同的民族中必呈現不同的色彩，文化內容受民族性的決定而改變其實素，文化盛衰視乎民族生命力的盛衰，因此一種衰老民族的衰老文化移植到新生的民族中間會全然改變其內容。猶太原始的基督教不是羅馬帝國的基督教，羅馬帝國的基督教也不是日耳曼民族的基督教，同樣，印度的佛教輸入中國以後就變了質，而流行於南方民族中間的佛教又和流行於北方胡漢混血的新民族中間的宗教不同，同樣，到了今天，日本的佛教與中國印度緬暹的佛教又各不相同。

除了佛教文化以外，在南北朝時代，還有從西域輸入的希臘文化，波斯文化，以及較後起的阿剌伯文化，這些文化體系的交流，就產生了唐朝光華燦爛的文明。試以唐代詩歌音樂和戲劇爲例，若不是有西域文化的接枝，就不會於短期內這樣發達，李白岑參的豪放格調與中國傳統的詩歌情調完全不同，若不從民族混血，和文化接枝去尋求解釋，則我們無論如何也決不能把握住隋唐以後中國民族忽然又復興且大放光明的關鍵。

如果我們把秦漢大帝國叫做第一帝國，則這隋唐兩朝連續建設的大帝國就可以叫做第二帝國，第二帝國是另一個新文化體系的結晶，但它不是與第一帝國的中國古文化體系全然各殊其系統，它是中國民族及其文化體系的復蘇，也是中國民族及其文化體系的擴大，擴大就是復蘇的原因，一個生物要想延續其生命，必須吸收新血，一個民族及其文化體系要想復蘇，也必須實行民族的混血和文化的接枝，在實行混血和接枝時期必須經過一番苦痛的掙扎，這就是民族社會和文化的蛻變時期，蛻變不成功，便死亡，蛻變成功便獲得了嶄新的生命。歷史上有許多文化民族都因蛻變未成而滅亡了，但中國民族和文化體系卻一蛻再蛻，至今屹然存在，這是中國民族偉大神祕之處。

第三度中國文化體系的發展過程依然和第一次大同小異，永嘉之亂是上古中國文化體系的冬季開始，但同時也就是中古中國新文化體系的開始孕育之時，五胡十六國的大亂，好比春秋以前部族割據的狀態，北魏孝文帝華化政策好比戰國時代中國固有各民族的相互接合，北魏諸帝多娶漢女，故孝文帝亦是胡漢的混血兒。隋唐大帝國之完成第二度文化發展的成果，好比秦漢的極盛時代，這第二度文化體系的特點，便是更富於熱情，更多融會了異國的情調，特別是波斯文化的情調，這從唐代遺留的傳奇小說和音樂戲劇中，可以充分看得出來。

第二度文化體系的發展，以開元天寶爲極盛時代，從此以後又入於衰落時期，到五季之亂而又開始冬季，南唐西蜀的詞人生活，正和宋齊梁陳的南朝金粉一樣，是一種嚴冬的爐火旁的文化將死的迴光反照。這種嚴冬的文化季節一直延長到兩宋時代，在宋朝統治的三百年中，我們儘管看見有許多政治家，理學家，和偉大的詩人詞人，但是民族原始的生氣已經索然，苟安保守的意識形態瀰漫於朝野，宋太祖以玉斧畫大渡河爲界，這一件故事，便充分說明民族衰老時期的社會精神，以方興之宋，竭全國之力，不能禦一契丹，且不能制一西夏，政治社會上稍有朝氣的人才，如王荆公、蘇東坡、辛稼軒、陳龍川、陸放翁之流，無不受朝野的指斥，鬱鬱不得志以死，因此宋朝的文化，只可以目爲第二期文化的迴光反照，與宋齊梁陳同其命運，厓山之投海與景陽之投井同其爲文化滅亡的悲劇，沒有什麼值得頌揚之處。

就在這時候，東亞大陸上又開始了第三次的異族接觸，醞釀着一個文化的新生時代，契丹、女眞、蒙古、西夏與漢族的宋朝并峙於東亞大陸，這形勢正和第一期文化的春秋戰國時代，第二期文化的五胡十六國時代一樣，發生了民族混血和文化接枝的第三度作用。所可惜者，異民族與漢族的接觸以東胡民族爲最久，可以數到滿清，但這個民族本身，並無文化，其背後也沒有偉大的文化體系可資傳遞，因此東胡民族的入侵祇替漢族增加了一部分新血統，而沒有增加了文化的內容。影響較大的倒是蒙古族的元朝，因爲他征服了歐洲的大部，統治了東西無數的異族，特別是阿剌伯的回教文化到元朝時代充分輸入，在天文數學和醫藥學方面都增添了許多

新成分，而戲劇的發達尤爲特色。元朝的入主中國和北魏的建立北朝一樣，都促成了另一期文化的胚胎而成熟，而元朝尤其偉大的貢獻是海外殖民的發展，這趨勢到明朝而大著，鄭和及無數華僑豪傑的南洋冒險，替中華民族開拓了一個新生命，這個時期我們可目之爲第三帝國時代，元明清三朝都可包括於這個時代以內，在武功方面可與第一二期帝國媲美，甚或過之，在文化方面則遠有遜色。

第三帝國或近古帝國所以在文化上的成就遠遜於第一二期者，大約由於以下幾個原因：第一，爲帝國主幹的漢民族，這時已衰老，生活的精力已經漸趨消沉，有點像東漢以後的中國民族一樣，宋太祖與漢光武，兩宋理學與東漢儒林，正是同一文化階段型鑄出來的人物。元明以後，儘管政治上武功赫赫，但大半是異族的；眞正漢人在其領導階級中已充滿沒落的文化意識，元代雜劇散曲中所表現的消極厭世思想，元四家以至明之唐文沈祝，清初之四王所表現的寫意派畫風，禪宗和金元以後的新道教，都充滿了個人主義的色彩。明朝中葉以後，文壇上的性靈派的猖獗也是個人主義的表現，所有這一切都代表一個民族已經失去原始活潑進取的精力，因此在文化上不會有什麼偉大的表現。第二，異族入侵在民族血統混合方面沒有如五胡十六國時代那樣成功，因此不能產生一個新民族，元朝的統治甚暫，且處處鄙視漢人，自居於外來的征服者，漢蒙兩族始終未同化。清朝的統治較久，在文化方面比較融洽，但滿漢禁止通婚的政策，使兩大民族的混血延緩了三百年，還對於中國民族的新生是一個莫大的損失。不過同時因爲北族入侵的結果，使漢族屢次南移，以致與湖湘兩廣的土著民族發生接觸，逐漸在珠江流域產生一個新興的漢族，近百年來的中國就全靠這一帶的漢族新生分子來領導支持，這還算是不幸之幸。第三，滿洲人對於文化的傳遞沒有什麼貢獻，蒙古人本身雖無高級的文化，但所征服的土地甚廣，故對於異域文化輸入不無微功，所可惜者，這個時代正是全世界文化衰歇的時代，阿剌伯的文化已到末日，名義僅存的大食帝國也最後爲蒙古人所征服，東羅馬帝國的希臘文化此時也瀕於末境，距滅亡不遠，印度文化也早衰歇，西歐的天主教文化也到了將近改革的時候，世界各大文化體系都已衰落，新生的近代西歐文化尚未出現，因此蒙古人的征服雖然遠過前代，而對於中國文化的貢獻卻不算大。第三期文化所以較

遜於第一二期者，主要由於以上這三個原因。

第三期文化以兩宋爲春季，元明兩朝爲夏季，到了明末清初便入了秋季，清代的武功儘管也甚赫赫，但在政治社會和學術文藝方面卻已無新銳的氣象，詩主神韻，文主格律，畫主山水寫意，學術主考據，都是時代沒落的象徵，文化又入於蛻化時期，與東漢時代的風氣又極相似，到了乾隆的僞裝極盛時代一過，民族和文化的冬季又突然來臨，同光以後詩主江西，詞主夢窗，專以刻畫瑣細爲美，正是時代末的一種表現。

從鴉片戰爭以後，這一世紀中，中國受盡了異族的侵略摧殘，至今未已，這個時代，社會的黑暗，民生的痛苦以及文化的衰頹，和五胡十六國及五代十國時代相較，有過之無不及，這是第三期文化的冬季，也正是一個新時代文化的醞釀時代。在東西文化接枝的大時代中，垂老的中國文化獲得了可以比擬於印度文化輸入的五胡十六國時代的絕好機會，而促成了文化的蛻變。自抗戰以來，中國的偉大前途已一步一步展放在前面，第四帝國的春季已經開始，我們可以預想到極盛的夏季在今後一世紀中將會到臨，我們現在所應努力者便是在文化接枝之外還應當加緊民族混血的工作，新文化如果沒有民族血統做基礎，則文化的繁榮終是暫時的。必須有了新民族，才會產生一個新的時代精神，近百年來中國所以危而不亡，主要是靠着湖南、廣東人物的努力，這兩個地方都是新經開發，富有新興民族血統的地方，所以才有朝氣，但是這個有限的源泉不久就會衰竭，我們若不趕快努力於新興血統的培植，則整個民族終有衰老的一天，那時雖有外來的文化也無人承當。但是民族混血不是一件容易告成的工作，我們不希望像以前兩個時代一樣，被異民族征服以後再來混血，我們要以主動的地位來自己實行改造民族的計劃，所幸現在中國境內尙存在有許多未經同化完成的民族血統，自己境內既有此豐富的寶藏，便應當盡量開發，不必外求。我以爲今後一個了解生物史觀的政府所應第一件辦的工作便是境內各民族的通婚政策，舉例來說：

（一）滿漢兩族的界限自革命以後業已打破，今後應竭力提倡兩族的通婚。

（二）蒙藏兩族各有光榮的歷史和潛藏的民族生命力，今後宜竭力提倡與漢族互婚，以期三大族事實上融爲

體。

（三）新疆境內存在有若干異族，尤以纏回（突厥族）的民族精神和宗教組織更高於漢族，宜設法打破宗教的限制，發展西北的交通，實行移民政策，使漢族向西北遷移，以獲得與西北各民族接觸混合的機會，將來中國西北境內必產生許多新的人物。

（四）西南各省內存在的古民族也很多，如苗、猺、倮玀、之類，他們的社會雖仍在部族階段，但因此他們的精華也就尙未發洩，前途希望極大，今後政府宜以大力強迫將這些民族遷移於內地各省，以便與漢族澈底同化，秦漢時代對於民族的混合便曾使用此項政策，而且收效極大。

此外對於中國境外的各異民族也應在可能範圍內盡量實行吸收新血統的政策。如：

（五）在南洋一帶的華僑，宜盡量與當地土人如馬來、緬、泰、菲律賓族通婚，但須保持我國的國籍，並施以華文的教育。此次抗戰後，中國國威必發展於南洋，推行此項政策當必較易，而不至如以前在菲律濱等國的華僑，僅替他人改造血統。

（六）日本現時雖為敵國，但在戰後其侵略政策失敗以後，仍可實行以前留學生的通婚政策，多娶日女回國以增加新血統，明末的鄭成功便是中日通婚後的偉大結果之一。

（七）過去白俄流亡中國者甚多，此輩皆為斯拉夫之貴族血統，來源頗古，若當時政府有眼光，獎勵行通婚政策，則二十年來中國當已產生許多新的青年，惜乎當時當局見不及此，但事實上自動通婚者當亦不少，今後宜在可能範圍內，盡量促進華俄血統的混合。

（八）猶太民族雖為納粹所侮謗，但實際為一優秀民族，在歐洲各國中產生偉大人物極多，中國如能在內地闢一區域，歡迎其來居，則以中國民族繁殖力之強，對宗教問題之寬容，必能逐漸促成中猶之通婚，替中國民族增加許多天才。

（九）此外對歐美白人亦宜在可能範圍內實行通婚政策，國人宜多娶白種女子回國，以改良種族。

以上各種政策如能盡力推行，再輔以國內各地人民之相互遷移，新地之殖民開發。則中國民族在將來必可獲得若干新的動力，對民族的復興和文化的再造影響莫大焉。

三一、四、一五。

附表一　文化發展階段表，

發展階段	幼年期	青年期	中年期
社會組織	部族社會末期（部族國家）及氏族社會初期（氏族國家）	氏族社會中期（氏族國家）及末期（貴族國家）民族社會初期（民族國家）及中期（帝國）	民族社會末期（帝國）
種族發育	人口不多，繁殖力漸趨旺盛	人口繁殖力達於飽和點	人口繁殖力開始減退，獨身主義盛行，性道德頹廢紊亂，性病流行
政治	由原始的部[illegible]發展為封建國家，進而具備民族國家之雛形，對外開始[illegible]族以[illegible]力及貴族為統治之中心	由氏族國家逐漸發展為帝國主義，[illegible]世界[illegible]國之[illegible]，[illegible]制帝[illegible]的政[illegible]統治之[illegible]心	帝國領土擴大，組織龐雜，帝王徒擁虛號於上，對外已停止發展，僅能維持現狀
經濟	農奴制或半共產制自足經濟	由自足經濟發展為掠奪經濟，殖民地制度成立，共[illegible]精神漸漸，私有財產逐漸發達	經濟完全依賴征服之奴隸，多奴隸經濟制盛行
宗教	自然神教，崇拜與物質生活有關之神，神之種類甚多	崇拜唯一大精神體，與人自漸形分離，變為高[illegible]在上之主宰者	界教信仰漸濁，偽俗徒[illegible]流文
學術思想	以宗教信仰為中心，研究之目的偏重實用，故素樸的唯物思想極發達	以英雄崇拜為中心，歷史學極發達，哲學由素樸的唯物論發展為唯心論	一切信仰皆動搖，懷疑派思想充分發達，對於所有事物皆欲加以批評，故學術思想派別紛歧，爭鳴一時
文藝	文學藝術以讚美神力歌頌自然為主，題材皆取諸宗教神話	文學以史詩傳奇為主，宏偉之建築雕刻皆出現於此時	文學趣向於個人生活之寫實，充滿悲觀氣氛，一切藝術皆從重外表的輝煌，而無生氣，抒情詩時代
風俗習慣	生活簡單，風氣淳樸，階級分化已形成，但上下一心，共謀福利	風俗漸趨奢侈，階級分化固定	風俗浮靡，物質享樂之風大盛，人人皆抱今我不樂，歲月其除之享樂主義，對未來毫無信念
社會意識	集團意識極強，個人完全無自由活動之餘地	集團意識極強，但個人主義已逐漸開始	集團道德及意識皆崩潰，個人主義極端發達，人人皆以自我為中心而否定一切

發展階段	幼年期	青年期	中年期
發展階段	春季，初期，出相，成規。	夏季，盛期，住相，住規。	秋季，中期，異相，壞規。

老年期
冬季，晚期，滅亡，衰期。
國家社會崩潰復入於家族及部落村會破毀殘文化復興作一基礎
人口完全衰減從此人起
帝國崩潰革命或外族侵入之事迭生政治綱紀完全瓦解全國又分裂成無數封建部落
人民完全失去經濟能力變爲他征服者之奴隸
宗教信仰崩潰人民成爲無信仰時代一切原始的神秘思想復活
神秘思想代哲學而起學者惟知從事咬文嚼字之註疏考據以抱殘守闕一切學術皆衰落
文學趨向於神秘之象徵主義滿紙影飾門面不細新式一切藝術皆衰歇
生活日之社會黑暗人民非享樂之欲辛亦無一切久亡惟待新興之革命時代到來
冷酷之個人主義麻木之保守習慣對自我亦不信仰惟盼來世

附表二 世界各大文化體系發展週期表

發展階級	第一週期					
	幼年期	壯年期	中年期	老年期	幼年期	壯年期
埃及文化體系	自西元前四二四一年至前三〇〇〇年頃即舊王國時代的第一二三王朝時代	自前三〇〇〇年頃至二七五〇即第四五王朝時代	自前二七五〇年至前二一六〇年即舊王國最後之六朝	自前二一六〇年至前一五八〇年即中間王國時代	自前一八〇〇年頃至前一五八年即黑克索人入侵時代	自前一五八〇年至前一三五〇年頃即新王國諾第十八王朝止
西亞文化體系	自西元前四二〇年頃至前二八〇〇年即前巴比倫古國的小中國家時代	自前二八〇〇年頃至前一七六〇年即再拜王朝及巴比倫王朝時代	自前一七六〇年至前一五〇年頃即喀什王朝的初期	自前一五〇年頃至前一一八五年即至喀什王朝滅亡止	自前一三〇〇年頃至前七二二年即亞述帝國初起時代	自前七二二年至前六六〇年即亞述帝國極盛時代
中國文化體系	自西元前二三五七年頃至前四八一年即自唐堯至春秋末	自前四一一年至前四九年即戰國至西漢宣帝末	自前四八年至西元後三〇〇年即西漢末至晉初	自三〇〇年至五八九年即自西晉八王之亂至陳滅於隋	自三〇四年至四三九年即永元之亂至元魏統一北方	自四三九年至七四一年即自南北朝分裂至唐玄宗開元末
印度文化體系	自西元前四〇〇〇年頃至前一〇〇〇年頃即雅利安人入侵前後之時代	自前一〇〇〇年頃至前二六年即摩竭陀帝國勃興之前後至康維阿朝滅亡止	自前二六年至西元後一〇年頃安度羅王朝時代	自西元後二世紀至四世紀頃	至西元後四五世紀即笈多王朝時代	西元後六七世紀即烏長王朝時代
歐洲文化體系	自西元前一一〇〇年頃至前五九四年即雅典變法止前之希臘時代	自前五九四年至前四二一年即波斯戰爭前後之雅典霸權時代	自前四二一年至前三二三年即比羅奔尼蘇戰爭至亞歷山大死	自前三二三年至前一四六年馬其頓爲羅馬所滅希臘時代告終	前二三二年以前即羅馬共和國初期	前二三二年至前二七年即羅馬帝政開始以前

第二週期 中年期	第二週期 老年期	第三週期 幼年期	第三週期 壯年期	第三週期 中年期	第三週期 老年期	第四週期 幼年期	第四週期 壯年期	第四週期 中年期	第四週期 老年期	幼年期
自前一三五〇年頃至前九四五年即十九王朝以後	前九四五年至前五二七年埃及爲波斯所滅此後埃及國家與其文化俱亡									
自前六六〇年至前六一二年即亞述帝國末期	自前六一二年至前五三八年即伽勒底王國時代訖於波斯之興此後古巴比倫文化亡但蛻變爲波斯文化	西元前六一二年至前五五〇年即波斯帝國崛興以前	自前五五〇年至前四九〇年即波斯帝國極盛時代	自前四九〇年至前三九四年即至希臘遠征波斯止	自前三九四年至前三三〇年即至波斯帝國滅亡止	自前三三〇年至前二二六年即波斯薩賽王朝勃興以前	自前二二六年至後四二三年即薩賽王朝極盛時代	自四二三年至六二七年即與東羅馬帝國構兵時代	自六二七年至六六一年即薩賽王朝滅亡止	西元五七〇年以前即回教興起以前之阿剌伯部落生活時代
自七四二年至九三七年即中晚唐五代至石晉割燕雲十六州止	自九三七年至一二七六年即至南宋亡止	自九一六年至一二〇六年即遼宋對峙時代	自一二〇六年至一四三五年即元明兩朝極盛時代	自一四三五年至一八四二年即明末清初至鴉片戰爭止	自一八四二年至一九一一年即雅片戰後之清季	自一五一六年至一八九四年即歐人東漸時代至中日戰爭止	自一八九四年以後即復興時代			
西元後七世紀至八〇〇年即喇吉剌[illegible]建國時代	自九四五年至一二八八年即至突厥奴隸王朝亡止	自一二八八年至一五二六年即蒙兀兒帝國成立以前	自一五二六年至一六三三年即蒙兀兒帝國極盛時代	自一六三三年至一七五七年即歐人勢力東侵時代	自一七五七年至一八五八年即至英正式合併印度止	自一五〇五年至一九〇一年即歐人東漸時代	自一九〇一年以後至今即印度國家主義運動時代			
前二七年至西元後三九五年即羅馬帝政時代至東西分裂止	自三九五年至四七六年即至西羅馬帝國亡止古希臘羅馬文化終止基督教文化興但東羅馬帝國仍偷延殘喘	自三七五年至八〇〇年即日耳曼蠻族遷徙時代	自八〇〇年至一一八九年即第三次十字軍東征以前之教權極盛時代	自一一八九年至一三〇二年即至法國會否認教皇威權止	自一三〇二年至一五一七年即至宗教改革止	自一四五三年至一六四八年止即自文藝復興至三十年戰爭告終止	自一六四八年至一九一九年即至第一次歐洲大戰終止	自一九一九年以後至今		

週期	期		說明		
第五週期	青年期		自五七〇年至七四九年即回教帝國初興時代		
	中年期		自七四九年至九六七年即回教帝國分裂時代		
	老年期		自九六九年至一二五八年即至回教帝國蒙古人所滅亡止		
第六週期	幼年期		自一七二二年至一九〇六年即自俄人侵略中帶至波斯獨立止		
	青年期		一九〇六年以後波斯[illegible]剌伯土耳其等民族相繼獨立今後前途未[illegible][illegible][illegible]		

八　人生的悲劇與國際的悲劇

人生一悲劇也。悲劇產生之原因曰矛盾，人生之矛盾有二：一曰內在的矛盾，即內心自我人格之分化與衝突是也；一曰外在的矛盾，即人與人間之利害情感的衝突是也。國際亦一悲劇也。悲劇之產生——矛盾，國際之矛盾亦有二：一曰內在的矛盾，即一國集團人格之分化與衝突是也；一曰外在的矛盾，即國家與國家間之利害情感的衝突是也。此二悲劇者——人生的與國際的——爲產生一切世間相糾紛之總原因，一切文學藝術之所描寫者此，一切哲學宗教之探索者此，一切社會科學之所討論者此，然求其能深探此二問題之根柢而予以正確的解答者殆少。吾人以炯眼觀之，此二問題實通爲一問題，且均可以正確之科學觀點解答之，此正確之科學觀點爲何？曰「生物史觀」而已。

依生物史觀者之立場觀之，此二問題實一問題也：人生者國際之縮影也，國際者人生之擴大也。人有人格，國亦有國格，人格非一單純之物，國格亦非一單純之物，世人不知心理解析之術者，誤以人格爲單純的，統一的，一成不變的，因是發生對於人格的誤解，結果對於人生內在的矛盾與衝突遂無法加以解釋。自心理分析之術興，然後人知所謂人格實非一統一單純而一成不變之物，人格時時在變動之中，時時在矛盾之中，亦即時時在衝突之中。偉大的文學家，如莎士比亞之流，能抓住此點，故其作品能深入人生之堂奧，歷百世而不失其光芒。一切悲劇文學所描寫者多在此點。所謂靈肉之衝突，天人之交戰，皆不過描寫此種境地之一名詞而已。國格亦然，生物史觀者以民族性爲支配一切歷史動態之總動因，所謂民族性亦即本文之所謂國格。然所謂民族性或國格者亦決非單純的，統一的，一成不變之物。苟民族性而始終單純不變，則國際問題早可以簡單化，一切政法科學亦早可以簡單化，無奈國格之爲物並不如此，惟其時時在矛盾之中，時時在衝突之中，故演爲世界問題遂愈糾紛而不可究詰。研究生物史觀者，必須了解民族性並非一固定而單純不變之物，始能了解歷

史之眞相，亦猶研究心理學者，必須了解人格與自我並非固定而單純不變之物，始能了解人生之眞相也。

此種人生的悲劇與國際的悲劇，古今不少大宗教家，大哲學家，乃至大文學藝術家皆能看到此點，加以演述或批判。然古今中外學者對於此種悲劇原因之解析與結論多不能令吾人滿意。一般探究此問題者，其所得之答案，或爲神祕的，或爲虛玄的，或爲純心理的，或爲純社會的，而不知探原於生物科學之上，不知人生與國際皆爲生物演變之一大階段，生物之演化通古到今，通萬物以至於人，實依一定之大方向而進行，在其進行之中，因進步之遲速而有前進與落伍之分，因結構之鬆密而有統一與分化之分，因此產生種種矛盾與衝突，而演成人生的與國際的內在外在悲劇，此種悲劇之根柢，惟生物史觀者能探得之，此種悲劇之解決，亦惟生物史觀之理論始能達到比較圓滿而合理之境地。

茲再具體言之，生物演化之大方向凡有三階段，曰原始生命之單細胞生物，曰由單細胞生物演化至複細胞個體生物，曰由複細胞個體生物演化至複個體社會生物。人類者，複細胞個體生物之一種也，人類者又介乎單細胞生物，與社會有機體中間之一過渡階段也。自其過去而觀之，吾人一生實背負有數千百萬年以來自原始生命以至於最近親屬之猿猴無數代生物祖先與自然勢力鬪爭之演化的歷史痕跡，吾人自受胎以至出母腹之九個月中胎生之現象，已複演吾輩生物的祖先數千百萬年以來所經過之重大階段。生物歷史之重負加在吾人之身，亦猶其加於任何生靈之身，無人能洗刷之，拒絕之，人類雖爲個體生命演化至目前之最高階段，其有機的組織程度遠超於其他生物之上，然謂其已盡能統制機體內各細胞之單獨活動，而泯滅其細胞之生命，則尙未盡然。人體至今尙有若干部分保存有細胞單獨活動之痕跡而不受個體意識的控制，如精子細胞之追求異性，如白血球之攻擊毒菌，皆爲人體內細胞活動之最著者。可知人身於個體我之外尙殘留有細胞我之生命存在，此細胞我與個體我平時固能協同一致，然有時亦不免發生衝突，由此衝突遂演成人生一部分之矛盾與悲劇。其最著之例厥爲男女性的問題。夫性的問題雖有種種之形式，然最根柢的原因實在於精子細胞之追逐運動，人苟無精子細胞之活動，則性的問題不能產生，一切文學藝術將失其精采。此種精子細胞之活動固爲個體傳衍子系而存在，然有

時其活動過於積極，反至個體受其控制，舉全體之生命利害以徇一時的情欲，細胞我之勢力遂越超個體我之勢力。所謂意志薄弱，以身徇欲之人，即謂其個體生命之控制力不能制止細胞生命之自由衝動而已。今日無人能否認性的問題對人生社會的重要，然性的問題實爲一細胞我之叛離個體我的運動，亦即爲生物演化大方向之反動的運動，則知者尚少。今日已有少數生物，如蜂、蟻、白蟻等，其向社會有機體演化的階段超過於人類，故在此種生物羣中，除少數個體執行性的機能外，多數羣衆皆已消滅性機能，亦即消滅最富於叛離性之細胞生命之存在。依生物演化的階段觀之，此三種生物之階段實較吾人爲高。故在彼等社會中性的問題已減至最低程度，吾人社會之所謂性的悲劇，在彼等社會中皆不復存在，吾人之煩悶與矛盾彼等皆不能了解。彼等可謂較人類進化之生物，以彼等不但消滅細胞我之反動且逐漸消滅個體我，而完成一社會有機體之大我組織也。

人生矛盾不但由於細胞我與個體我之衝突，而亦由於個體我與社會我之衝突。人類爲一社會的生物，依生物史觀之眼光觀之，社會雖由個體集合而成，然其本身實爲一獨立之生命；亦猶個體雖由細胞集合而成，然其本身亦爲一獨立之生命。自摩根氏等之突創進化論學說出現以來，學者漸知全體不必即爲部分之綜和，全體雖不能外於部分，然全體依組織之方式將部分加以適當之配合，遂發生一新的功能，此在機械學上則爲一新的效率，在生物現象上則爲一新的生命。全體的新生命一經產生之後，原來構成全體之單位分子反受全體之支配而改變其原來性質，此即「組織可以變性」之說，爲生物史觀最精粹之一段理論。然生物演化之大過程中，全體的新生命與部分的舊生命中間發生之衝突摩擦亦爲一不可忽略之事實；蓋生物之演化爲漸進的，非謂全體生命一經出現，部分獨立性頃刻間即消滅無餘也。此種全體性與部分性之衝突矛盾，於前述個體我與細胞我間之衝突矛盾的事實既已說明，同時又可於社會我與個體我間之衝突矛盾見之。吾人一身實兼細胞我，個體我與社會我三種矛盾性質。如衣服問題，爲保護體溫而設，亦爲辨別等級，誇耀社會而設，前者爲個體我之適應，後者則爲社會我之適應。衣服之起原，社會的功用實大於個體的功用，野蠻人有不着衣者，未有不插羽毛，不戴手飾者，有不蔽上下身者，未有不蔽恥部者，凡此皆所以爲社會的功用而已。社會的需要與個體的需要有時

固可協同一致，有時亦不免發生矛盾衝突，如宗教之殺人以祀神，志士仁人之殺身以成仁，乃至貪夫之捨身以殉財，皆社會我犧牲個體我之一例。一切文學藝術之所描寫，之所謂悲劇，亦不外此問題。而其間又參雜以細胞我之活動，於是人生悲劇遂益糾紛而不可究詰。今試以與人生最有關係之性的悲劇爲例而更詳切說明之。有人於此，因細胞我之活動而起追求異性之欲，然求婚女於坊肆，則有沾染惡疾之虞，不免妨及個體我矣；踰牆而摟其處子，則爲社會道德所不容，不免妨及社會我矣；強行制欲工夫，斷絕人道，又不免妨及細胞我矣，此三者皆我也，以我制我，而舍此三者外又別無所謂我，於是我無能爲力矣，於是我苦矣，於是人生遂有矛盾衝突而演成無數之悲劇矣。有聖人者起，深知此三我者皆無從使其消滅，人類之演化祇到此階段，此三種我者惟有依自然之演化得加以變更，決非人類短期之生命所能加以改變，於是順應其趨勢，設爲夫婦之制，使求床笫之好合者於此求之，則細胞我得其所矣；求生活之互助者於此求之，則個體我得其所矣，求嗣續之綿延者於此求之，則社會我得其所矣；三我俱得其所而後人生暢遂，悲劇可以不作，然此談何容易哉。所謂細胞，個體，社會三我者，本身又皆非一成不變之完整物，三我皆時時在變化之中，時時在遷流之中，衝突之中更有衝突，矛盾之中更有矛盾，我之中更有我。情欲之追求，滿足前與滿足後不同，則細胞我無定也；情感之寄託，今日與明日不同，則個體我無定也；社會之公認標準，異時異地不同，則社會我亦無定也。以無定之諸我，應無涯之事變，方式有所窮，制度有所止，施之此人者未必可施之彼人，施之此地者未必可施之彼地。性欲固一問題也，而性欲之外又有其他諸多問題焉。於是乎人生之道難矣，於是乎人生苦矣，於是乎人生遂永遠不得不爲一悲劇矣。

夫國際問題則亦猶是也。國家之爲有機體與個人同，國家之爲一獨立的生命亦與個人同，積個人而爲國家亦與積細胞而爲個體同，此生物史觀者之理論也。代表個人者曰人格，曰個性，代表國家者亦曰國格，曰國民性。自其與他人他國之相異觀之，則所謂人格與國格，個性與國民性，固卓然爲一獨立完整之物，自有其特異於其他同類，而不容漫然相溷者在。然苟以此而遂謂人格，國格，個性，國民性之爲物，乃始終固定一成不

變者，則又未免誤解此數名詞之眞意。吾人平時苟反躬自省，則可見所謂獨立完整之自我人格與個性，其本身實爲一既不獨立又不完整之物，雖聖賢有時亦不免含有盜賊之人格，雖貪夫亦不免有一念廉潔之成分，吾人所謂人格者，其本身實爲一複雜多端的意念及行爲習慣所構成，而其根柢則在於細胞，個體，社會三我之交互錯雜，迭爲領導，談下意識之學者，究心理解析之術者，雖尙未能洞知此種心理狀態實根據於生物狀態，然於其表象固知之甚悉，此種情形並不妨及自我人格個性之完整。惟至各種個性無法統一，人格分歧，致演成所謂「二重人格」之變態心理時，自我集團始公然分裂耳。

人格與個性何以非一獨立完整一成不變之物，則當於其發展之過程觀之。吾人心理之發展實伴肉體之發展而爲一逐漸長成之物，心理發展至某種成熟階段時，遂有統一之人格成立，所謂統一之人格者，其成立由於機體的遺傳與環境的激刺，既成立以後，仍不能脫此兩種勢力之影響，人格對於先天氣質與後天環境，一面固爲主動的，又一面爲被動的。研究一人之人格，苟不於其先天的祖系遺傳與賦生以後一切社會環境，自然環境之影響，及其本身所逐漸構成之行爲，習慣、信仰、意念的影響，加以注意，則無法對於此人個性爲眞切之了解。被視人格爲一獨立完整之物，似乎一經賦生卽固定不變者，未可而爲眞了解人格與個性之意義者也。

惟國亦然，一國之國格與國民性實由其先天的國族氣質，與夫後天的歷史文物環境及自然環境逐漸養育而成，當其既成之後，固可以爲左右國家民族社會之主動力，在其未成之先，實不能不受遺傳與環境之支配。卽其既成之後，生物遺傳與自然環境之影響固可以國民性之力加以修改，然歷史文化環境之影響則愈陷愈深，無法自拔，何則？所謂國格與國民性者，其本身卽一國家歷史文化環境之抽象的綜合的代表，國民性與一國家之歷史文化環境本身實爲一物，卽由歷史文化環境造成國民性，又由國民性改造歷史文化環境，自相熏習，自相演變，無始時亦無終境，說爲既成與未成，猶不過權宜之名詞耳。

惟其如此，所以一國之國格與夫國民性亦非一固定不變之物，蓋歷史文化之環境固無時不在遷流變化之中

者也。因此，研究一國之國民性與夫國格者，不能但注意於其一時表面之現象，尤不能視爲絕對固定之物，必須了解其內在的複雜性，尤當了解其歷史的背景。任何民族，不能斬斷其過去歷史所背負之痕跡，歷史文化愈長者，其國民性愈加複雜。吾人處於列國競爭之世，一國政策之樹立，不能不以並世其他國家之動態爲對象，故研究他國之國情遂爲立國二十世紀者最重要之任務。國情根於國性，不了解他國之國民性者，即無法眞正了解他國之國情，然研究一國之國民性而不能以心理解析之術馭之，則猶未能爲眞知國性者也。

今試以日本爲例，今之談日本問題者，或以爲全屬軍閥暴行，或以係世界法西運動支流，或以爲係資本主義發展至最高階段之內在的矛盾必然現象，皆未嘗不言之成理，然謂其爲眞能了解日本之國情與國性，則未必然。夫視日本爲軍閥專制之國者；其所謂軍閥之意義先須加以概說，彼日本今日之所謂軍閥，固與吾國過去所謂軍閥之形態與性質截然有不同之點，無人能加以否認者也。謂日本今日爲世界法西運動之支流乎，則於日本法西運動與德意法西運動截然相異之點，又無以自解也。謂日本之侵華爲受資本主義之推動乎，則日本之資產階級固與一般平民同爲反對武力侵華者，高橋之被殺，既成政黨之失勢，皆可覘其消息，而於英美等資本主義極度發達之國，何以不用武力推行其侵略，又無以自解也。由此可知，今之談日本問題者，蓋猶未免皆掇拾唾餘，皮相之見耳。

吾人以爲欲了解國際問題之眞相，惟有依據生物史觀之原理。生物史觀者以國民性爲一切政治社會活動的總動因。欲了解日本近數十年來侵華之動機與一切對內對外的糾紛，皆須於其國民性方面探其消息，而欲了解日本之國民性，又須先了解國民性本身非一始終完整一成不變之物，實與過去之歷史文化環境有密切之關係，質言之，今日日本之一切瘋狂性的舉動，不外爲其國民性與國格之內在的矛盾，衝突，而演成之悲劇狀態耳。

吾人試研究日本之歷史與文化，則可知今日之日本實爲四種性質不同之文化階段所雜湊而成。其一爲原始之神道教，依生物史觀分期之原理判之，厥爲家族社會之遺物；其二爲源平以來之封建武家勢力，其代表物爲

武士道精神，依生物史觀分期之原理判之，厥爲部族社會之遺物；其三爲隋唐以來輸入之中國儒家文化，依生物史觀分期原理判之，是爲民族社會之產物；其四爲明治維新以來由歐洲輸入之近代國家思想，依生物史觀分期之原理判之，是爲國族社會之產物。原日本民族草昧之初，僅有神道思想，與南洋土人，台灣生番，本無以異。使無外力之刺激，僅依社會自然演化之階級而進行，則其遷演非常緩慢，雖至今仍留滯於家族社會，或部族社會初期階段，與南洋土人同其命運可也。乃自六朝隋唐以後，中國大一統之帝國文明，踰海東渡，給與日本土人以嶄新之刺激，遂開大化革新，平安、奈良兩朝之治。當此之時，日本民族表面上似由神道時代一躍而至大一統帝國時代，其躍進之速，實開社會演進史未有之先例，倘其眞能如此，則一切社會學上漸進的階段說皆可推翻，而代以突變的躍進說矣。無奈社會演化並非如此簡單容易，世界上亦無如此便宜之事。所謂平安奈良之文化，僅不過在表面上拾取中國文化之皮毛，以供貴族社會之裝點，實質上日本全體民族之生活至今猶在神道時代，與其上層社會所表現於外之文明狀態，相去甚遠，是之謂社會之脫節，此種社會之脫節，即爲產生社會矛盾衝突之總因，後者七百年中武家封建割據之慘局實由此而產生，亦猶其明治維新以來，掇拾歐西現代國家政治之皮毛，不顧其民族本質猶在部族社會時代，致造成第二之社會脫節，而有今日對內對外之悲劇者，其情形蓋相類也。

依社會演進之通例，民族之開化大致先經過神權時代，然後進而至於封建武權之時代，近世治社會學者雖多否認嚴格劃一之階段說，而認爲各種民族情形不同，演進之方向與速度各異，故不能均依一定之公式而進行。尤其是播化論者，認民族文化之進展非自發的，主要由於外界原因的刺激，故有時可一躍而越過許多階段。爲此說者，固不無一部分之理由，然不知社會文化演進分期之階段說，不過一大概之劃分，非謂各民族文化之演進之情形，無論鉅細，完全爲刻板式的一致。然同時亦不能否認其大端之一致，亦猶動物演化自其細微之處觀之，雖千變萬化，不能一概而論，然大體上固自原生動物逐漸演進經過一定階段而始至於高等殊靈之人類也。其次反對階段說者，蓋不知民族文化爲一集體完整之物，非枝枝節節修改所能部分見效。彼向異族採取文化，

移植花木於不同之土壤，苟非土壤有可資發育之機，則所移植之花木未有能成熟者；又移植花木必須全部移植，斷不能採摘一枝一葉而遂望其生長。民族之向他民族學習文化，其始不過枝節之學習，此種學習所得之事物，經與固有之文化環境配合，必然修改其原來之效能，其不能與原來環境適合，因不適應而忽歸消滅者，無論矣（如摩尼教，猶太教之入中國）。卽使幸而有發榮滋長之希望，亦必受原來民族文化環境之修改而變其性質，同時文化之躍進愈多，表面上似乎革命與突變者，其結果仍不能不受舊有環境之牽制而來一度或數度之反動。吾人研究革命史蹟者，常見大革命之後，必有一大反動之時期，其結果革命之所成就反不如循序漸進者之速，英法兩國民主運動之往例，其最著者也。日本之立國，其兵爲神權時代與並世諸民族同，源平以後武家之政治，乃神權時代以後當然出現之部族社會的自然形態，其勢甚順，惟在神權未終，封建未始之中間期，忽捲入中國儒家大一統文化之一奇異階段，乃覺其不甚配合耳。實則依日本社會之自然發展階段論之，至德川幕府時代始開始進入民族社會階段，前此之儒教文化實爲過早之移植，其不能成熟，固勢所必然也。德川開國至今不過三百年，直至幕末，封建諸侯勢力猶未削平，其社會組織殆尙未脫由部族社會到民族社會之過渡階段（略等於中國隋唐之際）而忽由歐美吹入近代國家之新潮，外勢所迫，使民族帝國尙未完成之落後的日本，不得不一躍而進入於國族社會的組織。明治維新以來，七十年中，日本所表現於世界者，表面上似乎如火如荼，儼如華嚴樓閣一一由其彈指造成，爲突變論者大張其目，而漸變論者亦瞠目不知所答。然考其實際，則日體內容中，多有脫胎由其於七百年前武家政治初造之時。何則，今日之日本，有國族社會之成分，有民族社會之成分。有部族社會之成分，亦尙有家族社會之成分。彼政治家，外交家，資本家，與夫既成政黨所代表者爲一物，軍部，少壯武士，法西斯政黨所代表者又爲一物，老師宿儒學者所代表者又爲一物，一般崇拜神道之農民及由此出身之浪人（如所謂血盟團，神兵隊之類），其所代表者又爲一物。卽屬同一階級，同一職業與教養者，且所懷抱之思想見解亦大相逕庭。松岡之想思與幣原不同也，宇垣之思想與板垣不同也，西園寺思想與南方殊不同也，北一輝之思想與河上肇不同也。此數人者蓋皆代表許多不同時代之不同社會組織與文化形態，彼

此立於極端矛盾與衝突之地位。抑日本社會者，又非僅此數人所能操縱，不過姑舉此數人爲代表耳，今日日本之社會其本身實由於社會發展之自然狀態未經成熟，而由大化，明治兩度人爲的革新所勉強造成的表面躍進狀態，一到人爲之力漸衰，社會之自然反動遂起，因是以演成之矛盾衝突的悲劇耳。用生物史觀的術語判之，則國民性之內在矛盾與國格衝突是也。此種國民性之內在的矛盾衝突使日本民族內則自相殘殺，演成政治社會上之煩悶與不安，外則民氣無所發洩，遂集矢於鄰邦而吾華首受其害。探其本原，則皆國民性不諧和之爲厲也。豈惟日本爲然，今之德意志亦猶是也，今之意大利亦猶是也。覘國情者，苟不於其國民性之根柢處探其本原，徒執表面一時人事與夫制度之進退傾向以爲判斷，其所得結論之正確與否蓋不待言矣。

綜此人生與國際二問題而合而論之，則吾人可得而結論曰：此二問題實一問題也。個人之所以爲個人而異於其他人者，曰人格，曰個性，國家之所以爲獨立國而異於其他國者，曰國格，曰國民性。個人與國家皆爲生物有機進化之階段。惟其爲有機的，故非自始至終一成不變者。就其大者觀之，則個體生物實立於單細胞生物與社會有機體之中間過渡期，而人類又爲個體生物之已進入於社會有機體階段者，故吾人一生實含有過去（細胞我），現在（個體我），未來（社會集體我）三種之自我性能，此三種自我之矛盾衝突，即人生悲劇之所以造成也。國家者爲社會有機體在目前之最高形式，其本身爲一完整之生命與個體生物同。彼其距單細胞生物之階段已遠，故細胞我之作用對於國事影響不大，然亦不能謂爲完全無涉也。歷史上因女色問題而引起亡國滅種之禍者，至少有一部分不能不歸咎於社會中領袖分子之細胞我的活動，惟至社會組織階段發展愈高者，此種現象宜愈少耳。至於個體我與社會我之矛盾衝突，即個性與國性之鬥爭，則無時蔑有，而在近代國族社會組織文化之下，其現象愈著。一切政治革命，社會革命，皆不外社會中此兩種自我性之爭長衝突而已。故就其大者而觀之，則不但個人之自我有矛盾衝突，即社會集體之自我亦有矛盾衝突也。再就其細微處爲更深一步之考察，則所謂自我者，不但可分爲細胞我，個體我，社會我之三大階段，即此三大階段之任何一單位，亦均可爲更詳盡之分析。如同一社會我也，而因社會有機體組織演化之先後，可分爲家族社會，部族社

會，民族社會，國族社會等四階段，因之有家族我，有部族我，有民族我，有國族我，社會之演化依自然順序而漸進者，則由其最下階段之自我逐漸成熟而凝結為較高階段之自我，其勢較順，社會少痛苦。社會之演化因躐等而演成脫節之現象者，則表面上似由某一較下階段越過其中間階段而躍進至最上階段，實際上則因人工的揠苗助長，其應越而未越之階段的生命力既未消滅，不應越而輒越之階段的生命力亦未完成，一遇機會，即發生社會諸我之平行，鬬爭，乃至分裂諸現象，對內則起革命，對外則成戰爭，今之日本即此種狀態下之犧牲品也。至於個體我及細胞我詳細分之，亦可分為種種我性，以不在本文所欲詳究之範圍內，姑置不論。

此種脫節現象不但於非常時期始有之，吾人個體及每一國家，在日常生活中無時無刻不發生此種現象，此人生及國際問題之所以為永久的悲劇也。蓋生物之本質在生長，而生物形體之所以存在則賴平衡，生長為動的，平衡則為靜的，無靜的平衡則生物無法存在，無動的生長則生物無法繁延，個體如是，社會亦如是。此兩種力量時時在衝突矛盾之中，因之亦時時在悲劇之中。若再澈底言之，則一切平衡的靜的狀態皆不過一種表面的概然狀態，實際上每一分子皆為躍動的。如此平之桌面從表面觀之，似乎完全平衡靜止，實際上依物理察之，則組成桌面之每一分子皆為躍動的，所謂平衡仍為動勢的平衡，而非絕對靜勢的平衡也。物質尚如此，生物更不待論。故靜勢的平衡依嚴格的論理言之，應作為較少動勢之平衡。此較少動勢之平衡與較多動勢之生長之永久不斷的衝突，即為產生人生國際的永久不斷的悲劇的總因。在較多動勢之生長力尚未衝破一時之平衡現象之時，則人生及國家在大體上可進入於一種甯靜的小康狀態，但此種境地至難長保耳。

然則此種悲劇遂無法解除乎？曰古今來哲人論之多矣，大體言之，不外兩種應付的方法：第一種吾名之曰東方式的，即縮減動的生長力至於最小度，而使人生及國家皆在長期時間內保留消極的平衡狀態，此種修養方法施之於人生，則為絕欲棄智，施之於國家社會，則為無為而治。此種方法在原則上與生物之動向相反，彼蓋忘記本身為生物之一，無論如何不能無生，即自殺亦不能達到無生之理想，蓋自殺者不過僅能完結個體之生命

而已，彼於死後在細胞分解時產生無數之蛆蟲生命，及其自殺前，自殺後，所遺留於種族的生物上及思想上的影響，決不能斷絕也。第二種吾名之曰西方式的，即任其生長力之衝動而不加制止是也。此種方法亦有流弊，蓋生長力本身亦有矛盾，因組成一身之自我既有細胞的，個體的，社會的三種生命，每一種生命皆欲生長，皆欲自遂其生而不顧妨及他生，彼持縱欲之說者，自命為能遂其生，實則所遂者不過細胞之生，而個體的生及社會的生轉為之犧牲焉，此豈可謂為善養生者乎？

然則奈何？曰養其大體而小體從之而已。何謂大體？社會之大我是已，何謂小體？細胞之小我是已。生物之發展乃由細胞經過個體而向社會集體的方向演進，順此則為進化，逆此則為退化，此自然之趨勢非人力所能挽回。古今來一切道德義理皆為適應此一種趨勢而產生。質言之，即一切道德義理皆不外教人如何為社會我而約束個體我，更為個體我而約束細胞我之自由活動能力而已。百千萬年來自然淘汰之結果，已使無組織的單細胞生物逐漸消滅而產生複細胞個體的集團生命，復使無組織的原始蠻人逐漸消滅而產生複個體的國家集團生命。生為今日之人類，固不能完全停止細胞我之活動，斷絕個體我之生命，然亦何至倒行逆施，一味放縱細胞我的卑劣生命，而忘記尚有較大，最大之崇高的大我乎？

夫生命進化之意義在於擴大其生命力，個體由多數之細胞組織而成，故其生命力大於細胞，社會由多數之個體組織而成，故其生命力大於個體。生命力大者，則其內容豐富，創造力大，而感覺之量與質皆大，如是之生命則為有意義的。宇宙之進化如有目的，似即向此一大目的而進行。往者英國功利派哲學家，以苦樂衡量道德標準，然於道義之樂何以較勝於肉體之樂，則苦難自圓其說。今吾人從生物史觀的見地，則可為之答覆曰：肉體之樂，細胞我之樂也，道義之樂，社會我之樂也。社會集體之生命力千百萬倍於卑微之細胞生命力，故道義之樂亦千百萬倍於肉體之樂。世有持享樂主義者乎？吾患其所樂之甚小而暫也。

二十七年，十月。

九　文化與國家

一

王新命等十教授的「中國本位的文化建設宣言」發表以後，引起了許多的討論，差不多全武行的打手一齊出場，鬧得如荼如火，總算是一場熱鬧的戲。我們這些看戲的鄉下人，只貪圖戲唱得熱鬧，文武代打，花樣翻新，就已滿足欲望，至於究竟爲什麼要紅臉進去，白臉出來？打的是誰？唱的是什麼？那就只好請教內行的專家，博士，大王之流，區區鄉下人，實在有點莫名其妙，不知其所以然。現在戲已煞場，我們更不必畫蛇添足，來臨時加演一齣花子拾金，當場出醜了。不過有一個小問題，諸位名角們從來沒有提到過，而在我看來，確是最關根本的問題，不得不提出來補充一下，庶幾對於本問題的討論，不無小補。

我所說的小問題，就是諸位名角們所一向未注意到的「中國本位的文化」與「中國文化本位的文化」兩個命題間嚴重的區別。現在普通討論中國文化問題的人，無論是中國本位論者，或全盤西化論者，都有一種共同易犯的錯誤，就是把中國問題和中國文化問題認爲是兩位一體的東西，彼此不能分開。因此，凡是主張愛國的，一定就要擁護固有的中國文化，而反對中國文化的，也常常反對愛國的意識，反對中國國家的獨立自主與生存。這種錯誤是不應該輕易忽略過去的。文化和國家的關係，正如靈魂與肉體的關係一樣，在迷信神權的人，以爲靈魂是超肉體而存在的，靈魂是肉體的眞正主人翁，肉體雖死，靈魂尙可長存，然而在我們相信科學的人，根本就不承認離去肉體之外尙別有獨立的靈魂那一回事。所謂靈魂，不過就是神經系統所表現的各種心理作用的綜合名稱，離開了肉體，還有什麼靈魂可言？同樣，文化也不是能離開國家而獨立存在的，文化只是國家在發展的途徑上所遺留下的一些痕跡。文化是應國家的需要而產生的，到了與國家的需要不適應的時候，

當然就有廢棄的必要，一個人在十幾歲時候的思想習慣不見得到了四五十歲左右還有保存的必要，同樣，一個民族幼年時代的文化，在成年以後，也不見得還有保存的必要。反對自己幼年的思想習慣，不見得就是不愛身，反對民族早年的文化也不見得就是不愛國。一般人因爲不明瞭民族國家的本身是一個實際存在的生命，誤以爲只有文化才能代表國家，離開了文化就別無所謂國家，甚至於像前年北平某文化團體的通電，竟有『國家可亡，文化不可亡』的妙論發生，這種玄學式的國家觀與文化觀，眞不知誤盡了多少蒼生！假如我們抱着這個見解，充其量就可以甘心願意做外國人的奴僕，只要他們肯替我們保存文化便成。向來統治中國的異族，很懂得這個祕訣，他們一面在事實上宰割中國，一面在文化上對中國讓步，從北魏孝文帝的變法改姓，到滿洲的開科取士，都是這一套把戲。我們現在爲防止中國人將來不再變成「文化雖存，國家已亡」的事實奴隸起見，必須嚴格地將過去一般錯誤的國家觀與文化觀糾正過來，正確認識了國家和文化兩者間的適當關係，然後才能知道一個愛國的中國國民對於本國文化外來文化，究竟應該採取怎樣一個態度？

二

我們現在大家生在「中國」這片土地上，自己承認是一個中國人。對於中國一切的問題也知道關心，這是一件很平常的事實，究竟這種事實是怎樣產生的？我們爲什麼要產生這種國家的意識？所謂國家（或民族）者他的本質究竟是一個什麼東西？關於這些問題，人人異說，莫衷一是。照所謂左傾的理論看來，國家祗是一階級把持壟斷的工具，民族意識是資本家製造來騙一般愚人的，如果事實是如此簡單，何以資產階級業已消滅，社會革命已經成功的蘇俄，仍然不能消滅國家民族的意識？我們記得在十八年中俄戰爭的時候，蘇俄前線的兵士一樣喊出衛護祖國的口號，一樣有國防的設備，也一樣有基於本國利益的外交政策。這些都是偶然的嗎？照我們看來，事實不是這樣簡單的。構成世界單位的幾個民族國家，他的存在不是由於一階級的製造，也不是僅僅感情作用的集合，他的本身是一個有機體的獨立生命，是生物演進到現在最高的階段。從無始以來，生物

演進主要的趨勢是由無組織進化到有組織，從簡單組織進化到複雜組織。原始單細胞生物之演化爲複細胞生物，低級組織的複細胞生物演化爲高級組織的複細胞生物，這都是有機進化的特質。到了人類出現以後，生物的演進又發生了一個新的方面，人類個體的進化也許是依然在進行的，然而主要的演化方面卻從個體轉變到羣體。古人說『人類是社會的動物』或『政治的動物』，這句話是極有道理的。人類之所以異於禽獸，不是就在懂得過有組織的社會生活這一點嗎？從人類的原始時代，有機的社會組織就已出現了，人們從家族社會的階段，一步一步踏過部族社會，民族社會，而進入到國族社會的階段，正如從原始的下等動物進化到高等動物的階段一樣。所謂現代國家，在事實上已搆成一個有複雜生命的機體。他不是如唯心主義者所想像的是什麼理性的發展，是一個觀念，是一篇史詩；也不是如唯物主義者所想像的是一個機器，更不是如個人主義者所想像的是達到維持個人權利幸福的一個工具。觀念是空虛的，而國家卻是實在的；機器是死的，而國家卻是活的；工具是爲人所用的，而國家的本身卽是一個主體。國家對於個人的關係，正如全身對於細胞的關係一樣。近代國家的有機組織性雖然尙不如人類個體的複雜精密，然而比之於下等生物如蚯蚓和牡蠣之類，不見得就有遜色。我們既然承認蚯蚓和牡蠣乃至更下等的珊瑚，水母和海綿之類都是生物，爲什麼一個是有有機組織和自我意識的高級社會如國家之類，不能叫做是一個生命呢？

我在這裏不想對於這個問題再繼續下去討論，讀者可以參看一切生物社會學派或社會有機體派的社會學者的著作。我現在祇要說明國家的本身是一個有機的生命，並不僅僅是由文化思想所造成的一個抽象的觀念，國家的存在無待於文化，而文化卻有待於國家。

文化是什麼？文化並不是個人的產物也不是階級的產物，乃是整個有機社會的產物。文化是有機社會在自行發展的途徑上所遺留下來的種種痕跡。一個個體生物（如人或鼠）受了有機組織本性的推動，由出生至成長，由壯健至衰老，天天在那裏生長，變化。在生長變化的途徑中，有時生出一對角來，有時生出一部鬍鬚來，有時在心理上發生了愛情和性欲作用，有時學會了吸煙和喝酒的惡習慣，所有這些生理方面及心理方面的

特徵，有的是由於遺傳，有的是受了環境的熏染，有的是先天自具的，有的是後天學得的，有的是爲維持生命必要而發生的，有的並不必要甚至於有害於生命而也不得不發現的。所有這些，都是構成個體生命特徵的一部分，然而他卻不是產生個體的因，而只是個體發展的結果。一個有機社會（如民族或國家）在自行發展的途徑上，也會產生出某種政治和經濟制度，某種飲食起居的形式，某種思想和信仰，所有這些，我們統名之曰文化。在這些文化模式之中，有的是有益於社會的，有的是無益於社會的，並不見得都是非保存不可的。

有機生命的特徵就是變化，個體從出生到老死，天天都在變化之中。因此個體在某種時期所產生的生理或心理的形態，到了另一個時期，因爲變化的緣故，也許就用不着了。一個人小時候沒有鬍子，到了壯年以後，鬍子就漸漸生長出來，到了老年時期，雖然多數是留鬍子，也許有人就反老還童，偏要與致勃勃將鬍子剃去。無論鬍子的有無，對於這個人的本身人格並無多大關係。一個國家或民族在發展的途徑上，有時產生一些文化制度，到了時移世改以後，這些文化制度也許全盤拋棄，也許部分修改，無論如何，對於這個國家的國格也並無關係。有時候或許這種對於固有文化的推翻或修改，在國家本身的生存發展上反倒是有利的。一種水棲的魚類，本來是有腮而無肺的，到了環境忽然變遷，被迫而由水遷陸的時候，就不能拋棄了固有的腮而別生出一對適應新環境的肺葉來。一條大蟒蛇，在幼年時候身上長了一層皮，到了身體發育過盛，舊有的表皮不但不能保護身體，反成了妨礙身體發育的障礙物的時候，就有蛻去舊皮另生新皮的必要。生命之所以綿綿不絕，正因爲本身具有適應環境和自身新要求的改變能力。假如一切生物都是保守派，對於固有的習慣不肯隨時改良，則物種久已滅絕。一個有機社會本身也具有這種改變的能力，假如固有文化到了不能不蛻變的時候，自然要在蛻變和滅亡兩條路上自擇一條。與其保全了文化而滅亡了國家，不如保存了國家，而放棄舊文化另行創造一種新文化。

根據這種國家觀和文化觀，所以我主張要建設「中國本位」的文化，而不要建設「中國文化本位」的文化。所謂「中國本位」的文化，就是一切文化應以中國這個國家有機體的生存和發展爲前提，凡否認中國國家

的。企圖消滅或分解中國國家的有機組織的，有害於中國的生存發展的思想和制度，無論是國粹或歐化都在應該剷除之列。至於中國固有的傳統文化，不過是國家有機體在發展期間所留下的一些痕跡，這些痕跡到現在是否還有用於今日的中國，須要平心檢討一下，沒有籠統地擁護保守的必要，當然也沒有籠統地反對打倒的必要。

三

對於中國固有文化（國粹）和西洋文化（歐化）作一個全盤的檢討，實在是一個極繁雜，極困難的問題，不是在區區一篇短文中所能說得完的。因為所謂文化並不是一個固定的東西，他只是民族在過去無數年代中所留下的許多痕跡。每一個時代有一個時代的文化，通盤看起來，沒有一種文化形態在幾千年的演進中絲毫不改故觀的。中國人古代用車打仗，中古以後用馬打仗，到了近代又用飛機和鐵甲車打仗，究竟那一件可以代表真正的中國文化？我們也許說飛機和鐵甲車是從外國輸入的，是歐化不是國粹，然而騎兵的戰術又何嘗不是從北方胡人學來的；有人說中國的文化就是纏小脚，抽鴉片烟，做八股文章，然而我們知道纏足和八股文章都是近代中國的產物，而鴉片烟更是由外國輸入的。假使我們因為反對纏小脚就反對整個的中國文化，那我們又何嘗不可以因為反對高跟鞋而就反對全盤的歐化，像這樣的說法是越討論越糊塗，得不到什麼正確的結果的。所以我以為不如單就「中國本位」四字作出發點，看看「現代中國」所需要的究竟是一些什麼文化。中國固有文化和西洋文化中那幾部分是適用於現代中國，應該繼續保存發揚。那幾部分是有害於現代中國，應該澈底剷除拒絕。把關於國粹和歐化的本體問題姑且付之不論不議，只就個別問題上分別來看一下。

乾脆說，中國本位的文化建設首先應該注意的一件事，就是建設一個完全明瞭的國家意識。中國社會過去幾千年中始終是留滯於家族社會的階段，對於民族僅有一模糊的概念，對於國家連概念都沒有。然而在二十世紀國家林立的時代，沒有國家意識的民族或一羣家族，是無法生存的。過去支配中國傳統思想的主潮，只有

三派。一派是儒家的家族主義，一派是道家的個人主義，一派是儒道等家共同趨向的大一統世界主義。這三種思想都是與近代國家思想相背反的。中國不幸幾千年來只在這三種傳統思想中繞圈子，比較具有近代精神的法家思想到秦漢以後卽已消失，以至於一與集團意識發達明瞭的近代國家相遇，就着着失敗。現在要建設中國本位的新文化，決不能在這些舊古董中去搜求，因爲牠們去現代中國的需要太遠了。中國現在所急切要建設的一個國家意識，乃是近代的產物，在歐洲也是從十六世紀以後才發生，從法國大革命以後才完成的。中國人因爲受傳統思想的影響太深了，所以始終沒有接受近代國家意識的洗禮，他們始終夢想在大一統的世界主義下討生活，所以歐戰以後許多西洋的反動思想，在國際主義，世界主義，無治主義種種旗號下源源輸入中國，而與正爲近代文明中心的民族國家思想反不能發展。在我看起來，這還是傳統骸骨的迷戀在那裏作怪。在歐洲儘管有一些好奇的人在那裏高唱反國家思想，然而事實上毫無妨礙，因爲西洋人的近代國家基礎已經建設得相當穩固了，並不怕這些胡說能發生作用，事實上這些胡說只能在不負責任的民間發生一點影響，到了與事實碰頭以後，立刻就要轉灣。不但第二國際支配下的社會主義者在戰前戰後早已證明並未放棄國家本位的觀念，就是高唱世界革命的第三國際黨人，一到自己執政以後，還不是繼續採用國家本位的政策嗎？所以在西洋鼓吹任何反國家的思想是沒有妨礙的。在中國則不然，中國人至今還沒有踏入國族社會的階段，多數人還只有家族意識和一些模糊的民族意識而沒有明瞭的國家意識。假如在這時候還容許反國家本位的思想流行，結果必使中國的國家意識始終不能完成。在今日的世界，一個國家意識沒有完成的民族，還能夠生存嗎？中國人眞正能在世界公民的理想下取得與他民族平等的地位嗎？在高唱王道大同的滿洲僞國統治之下，中國人能夠眞正享受世界公民的平等權利嗎？讓這些戕害民族獨立精神的新舊思想一齊滾開，中國人的民族國家意識才能迅速培養起來，我以爲這中國本位的文化建設第一件應做的事。

和這個問題聯帶發生的問題，就是中國人傳統的和平禮讓思想，也是絕對不適宜於現在的世界的。從生物演化的整個歷史考察起來，和平禮讓只許行於本社會之內，斷不能行於本社會以外。中國人以及與中國文化相

類的印度安南朝鮮人，因為數千年來處在比較和平的環境，把原始的鬪爭本能漸漸萎縮了，以至於相率變成歐洲人的魚肉，正如草食動物性注定為肉食動物所吞噬的一樣，愛好和平的民族結果也只有為愛好鬪爭的民族所吞噬，什麼高尚的理想也救不了這種慘酷的下場。中國今日說不到去吞噬別人，然而「人家以機關槍打來，我們也要用機關槍打去」的吳稚暉主義，是絕對應該遵守的。和平禮讓的思想，只是懶惰民族自欺欺人的一種話頭，絕對不應該當作天經地義。自有生物以來，無數滅亡的種族，都是為這個生活態度所誤的，這種思想當然是中國固有的文化的一部分，然而這種傳統文化是應該澈底掃除的。

中國本位的文化建設，又應該注意使中國在社會組織上趕快完成了國家有機體的整個結構。某國人說我們是「未具備近代國家組織形態」的國家，這句話是我們應該平心自反的，今天我們的多數人民仍然生老病死於天高皇帝遠的部落社會生活形態之中，多數的都市還在以井水代自來水，以煤油代電燈，以騾車，人車代替電車，以鄉紳會議代替警察制度，以垃圾堆代替公共衞生的組織。這樣的社會組織誠然使人民比較有更多的自由，因此有些學者還有歌頌這種生活，夢想長久保持這種自由的生活，然而在實際上這種自由正是一種蠕蟲式的自由，經不住近代國家有機體的一擊的。自鴉片戰爭以來，中國這種舊式社會組織，外受組織階段較高的近代強國的壓迫，內受本身有機化動向的驅迫，已經逐漸崩壞，新式的有機社會機構已經逐漸在各地建設起來。中國本位的文化建設，應該努力促進這種有組織化的提前實現，並且防止一切向後退的思想，把我們的社會仍然拉回到蠕蟲社會的時代。

在這裏聯帶又發生一個問題，就是西洋近代社會的組織一多半是建設在個人資本主義的基礎之上的。這種個人資本主義一方面雖有很大的成就，另一方面也發生極嚴重的流弊，這種畸形的經濟制度使社會發生了半身不遂的血枯病。多數資產流入到少數分子的手中，專供私人的使用，而大多數的民衆仍然享受不到工業文明的利益，社會主義的運動就是由此引起的。我們對於這種畸形的社會經濟制度應該採取什麼態度呢？我以為這個問題到現在已有相當的解決了。經濟組織在西洋所以有這樣畸形的發展，是由於國家在工業革命的初期未注意

到這個問題，未盡了他們應盡的責任。工業革命的結果，經濟組織發生了極大的變動，但是政治組織和思想不能作之而進步，結果有些古老的國家如英國之類，仍執持舊式放任主義的態度，對於國民經濟的活動，放任他們的職權之外，以至於產生種種流弊。自十九世紀後半期以來，許多國家的政府已感覺到完全放任政策的危險，逐漸採用了國家統制的經濟政策。到歐戰以後這種趨勢越法顯著。不但在社會主義國的蘇俄，國家統制的經濟政策已發展到很大的程度，就是在法西斯主義的國家如義與德乃至私人資本主義程度極高的國家如英與美，也逐漸趨向經濟統制化。中國是工業革命方在開始的國家，個人資本主義尚未形成很大的勢力，國家儘有預先實行統制計劃的可能。中國應該仿照蘇俄的前例，趁早把大工業的創設權管理權收歸國有，對於全國國民的生產和消費應該完全由國家統制，對於國外貿易也應該完全由國家統制。國家應該嚴格禁止分解國民團結的階級鬭爭思想和運動，但是國家也必須對於全國國民的生活負起相當的責任來，國家應該承認人民有要求生活權和工作權的權利，「一夫不獲，時予之辜」，中國本位的文化建設運動，應該注意到這一方面。

最後我認為中國本位的文化建設還有一個應該特別注意的問題，就是培植社會組織和分子的活動精力。我們假使接受國家有機體的觀念，我們就應該知道一個有機體不是平空造出來的，他是由無數的細胞和細胞集合而成的組織所構成的。人民就是國家的細胞，社會事業就是國家的組織。一個生物個體如果他本身的細胞或組織硬化或殭死以後，這個個體必受極大的影響，有病或死的危險。一個國家中的國民或社會事業如果殭化，結果也是一樣。中國今日的危機，一方面在國家意識和有機組織的未能完成，一方面也在國民精力的萎縮。多數國民是愚蠢，是貧弱，是未受過組織化的訓練，拿這樣幼稚的細胞斷不能造成一個有活力的機體。中國本位的文化建設運動，應該注意刺激起每一個國家細胞的精魂，把暮氣中庸保守態度掃除，另創造一個自由、活潑、進取、爭鬭的新民族精神。對於這一點，中國的傳統文化是無能為力的，我們只有充分接受西洋人的人生態度，毫無徘徊瞻顧的餘地。

四

中國本位的文化建設所包含的問題當然不止以上的五點，然而這五點是最注意的，其餘也就可以不必多說了。就以上所舉的五點看起來，我們所需要的新中國的新文化，多半不是從傳統文化中所能找得出來的。因爲傳統文化的精神在家族社會的基礎上建設起來的，對於近代生活相去過遠，只有戰國末年荀卿韓非等家學說倘有可存的價值。就是西洋的古代文化，無論是希臘式或是希伯來式，也都不是我們現代中國所應追求的，因爲這些都是近代國家未發達以前的老古董，早應歸於淘汰之列。所謂近代西洋的文化，也不是可以全盤接受的。因爲近代西洋文化，內中含兩種自相矛盾的趨勢，一種是集團組織化的趨勢，一種是個人分解化的趨勢，代表前一種趨勢的，是國家有機體的組織，是國民愛國精神，是重秩序的政治理想，是集產派的社會主義；代表後一種趨勢的，是個人自由享樂的人生觀，是頹廢的思想，是政治上的個人主義，是無治主義。這兩個矛盾潮流當然不是近代西洋文化中所獨有的，牠是生物演化過程中的兩種根本趨勢。生物演進的主要趨勢是由無組織到有組織，由簡單組織到複雜組織，由個體生活到集體生活，在這種演化大道上，每一個時代都有許多過不慣集體生活的個體，妄想恢復個體的獨立自由，因而就產生了每一個時代的個性分解化的趨勢。生存競爭的鐵則，把生物越弄越集體化，由單細胞生物進化到複細胞生物，由個體生活的動物進化到社會生活的人類，這個演化線是始終一致的，這是正動的潮流。每一個時代的個性分解化運動是反動的潮流。在生活力旺盛的社會，集團勢力超過個體勢力，這個社會就能夠獲得優勢的生存權。到了社會生活力萎縮以後，控制個人思想行動的集團勢力被個人的分解勢力戰敗，這個社會立刻解體。羅馬帝國的末年，中國的魏晉時代，都是這種個人主義猖獗潮流的代表，這種情形對於民族的生存發展是有莫大的壞影響的。不過從一方面看來，個人主義也不是絕對無用的，一種傳統的集團文化已經殭化以後，對於集團本身的發展發生障礙，如同蛇的蛻皮一樣，社會也需要經過蛻變的過渡時期。這時候個人主義的分解勢力便起而發生破壞作用，使傳統文化消解，以備新文化的產生。這

時候個人主義是有用的，但祇是消極的用處，因爲一個集團的有機社會所需要的乃是一種集團主義的文化，而並不是個人主義的文化。個人主義的思想祇能促進舊文化的分解，卻不能產生一種新的代替物，新的集團文化必須在新的建設精神上創造起來。

中國的傳統文化在過去雖有很卓著的功績，然而到了近百年來早已因爲不能適應現代的生活而自趨崩潰了。五四以來的新文化運動不過是站在個人主義的立場上對於促進傳統文化的分解加了一番助力能了。我們的民族現在正站在一個需要蛻變的時代，如同蟒蛇的蛻皮一樣。在過去中國也曾經過好幾次同樣的時代。當春秋末年傳統的封建社會的文化已到崩潰的時期，社會便產了長沮桀溺老聃莊周一派個人主義的思想，對於傳統文化根本加以否認，在消極破壞方面做了許多事業，因爲道家的個人主義思想除了消極破壞的功用以外是別無好處的。所以他們不能對於新中國的建造有何大的影響，建設新中國的是具有強烈的集團主義精神的法家思想。法家幫助秦國的君王成功了統一的大帝國，才把殘餘的封建制度掃滅，而使中國由部族社會進入到民族社會的階段。到了漢末晉初，這種先法後儒的傳統文化又失去控制的力量了，於是個人主義的虛無思想又一時猖獗起來，演出魏晉清談的時代。這種個人主義的思想運動，一面促進兩漢儒家傳統文化的崩潰（老實說西漢宣帝以前是法家時代，國家所以強盛；到元成以後儒家才盛，漢朝也就衰了，）一面卻建設不起新的集團文化來，從印度輸入的佛教也是個人主義的，也不能挽救這個頹勢，以致於神州板蕩，宗廟丘墟，到陳後主投井以後，漢民族的最後國家就亡了。隋唐的大帝國，完全是站在北方新民族的集團精神上建設起來的，並不是承襲傳統的舊東西。所以魏晉的清談誠然是一種新文化運動；然而這種文化運動是害多利少的，就因爲他是站在個人主義的立場上，促進了社會集團的分解。五四以來的新文化運動，正是站在魏晉清談一樣的路線上，消極上摧毀傳統的家族主義文化雖有很大的功績，然而在積極方面卻毫無貢獻，以至於家族主義崩潰以後，個人主義便代之而起，其流毒更甚於家族主義。因爲家族主義雖然阻礙國家有機體的發展，然而他究竟還有一點集團生活的精神。在家族主義薰陶下的人物，究竟還有一點犧牲個人爲全家族服務的集團精神，在個人主義猖

猖獗下的今日，人們便祇知爲自己一身打算，父母可以拋棄，妻子可以分離，甚至於一身也不必自愛，而有唱「刹那主義」但求一時間的快樂的。社會思想到了如此情形，自然非全體崩潰瓦解不可。結果別的具有強烈集團意識和組織的民族便可以不費吹灰之力將我們撕裂，吞噬了。近人如林語堂先生等，極力提倡魏晉人和晚明人的思想，殊不知這些思想內容儘管高超，究竟是個人主義化的思想，對於民族之衰亡不能不負一部分責任。大約集團主義文化與個人主義文化的消長，與社會集團本身的旺盛及衰老有互爲因果的關係。中國自宋朝以後，集團精神日漸衰頹，個人主義日漸猖獗，以藝術小道的繪畫論，古代偉大的宗教畫及人物故事畫，到唐末宋初便已衰頹，大家所崇拜的只是王右丞以後新興的寫意山水畫，這便是個人主義藝術代替集團主義藝術的表現。宋朝雖有畫院一派的工筆人物，究竟不爲學士文人所重視，目之爲匠人的畫，當世所提倡的，祇是元四家的信筆揮寫，這都是民族集團精神衰頹之證。這種現象長此延長下去，民族國家的前途是不堪設想的，我們要想拯救國家於危亡，必須一面尊重五四以來新文化運動摧毀傳統壁壘的功績，一面認清這種運動的末流趨向於極端個人主義，是極端危險的。打倒孔家店未嘗不可以，但若拿老家店，莊家店來打倒孔家店，則其流弊更將無窮。領導五四以來的新文化運動的大師們，必須了解五四運動的結果祇是一個消極運動，祇是爲未來新集團文化做一個驅除者，要想使五四運動在後來歷史上對於國家有功可表，不至爲個人主義和階級主義兩種反動潮流所斷送，必須拿出超越五四的新精神，替中國建設一個眞正國家本位的新文化，擁護舊文化的老先生們，也必須明白儒家的家族主義和道家的個人主義對於現代中國都是不適用的，中國之幸而有今日，還是仗着商鞅韓非李斯等法家幫助秦國建設了統一大帝國的這一點基礎。中國的舊文化只有這一點可取，不幸卻中斷了。要設建中國本位的新文化，還須向近代國家的幾個鄰人中去乞取。這就是我於檢討過去，把握現在，創造將來的文化建設的一點意見。

二十年，八月。

十　中華民族在世界中的地位與其前途

戰爭的火在東亞與在西歐同樣地燃燒着，每一個亞洲人與每一個歐洲人同樣衷心掛念着自己的命運。中國這一個偉大古老的國家，她的前途將如何呢？這不但是亞洲的問題，也是一個世界的問題。

中國人現在正以自己的鐵和血創造自己的命運，每一個愛國的中國人都深信中國的前途是無量的。我——四萬五千萬中華民族中的一份子——更堅決的相信，中國民族不但對於自己國家的命運負有締造的責任，就是對於世界人類文化的前途也負着很重要的使命。

中國是全世界最古文化民族中惟一能夠綿延到現代而仍保持統一的民族國家形態的國家。中國人口佔全世界人口五分之一，領土面積比整個的歐洲還大，像這樣一個國家，對於世界人類文化前途會沒有什麼貢獻，這是不可思議的事情。

從有史以來，世界人類就分為若干已成形或未成形的民族，在長時間的生存鬭爭裏，被消滅的民族誠然是不少，然而都不是偶然的。有些民族因為文化發展的過於低級而被消滅，如同塔斯馬尼亞的土人之類；有些民族因為天然的環境太惡劣而被限制了文化的發展，以致成為被征服者，如熱帶下中央非洲的土人和北冰洋附近拉布剌達的哀斯基摩人之類；有些民族雖然已發展了較高級的文化，但因為長時間與外界隔絕而失去了抵抗力，一日猝遇重大壓迫而陷於滅亡的，如美洲紅色人種所建的墨西哥王國和祕魯王國之類；有些民族因為人口太少，所遇的敵人太兇而被消滅，如古代的迦太基共和國之類：所有這些民族都由於她本身已具了亡國滅種的條件才會滅亡，非僅敵人之過。

在古代，一個民族滅亡的機會更要多些，因為當時的人類還沒有很明確的民族意識，足以保護她自己的團結。古代文化最高的巴比侖民族，因為民族意識不甚凝固，加以地理形勢也沒有天然的保障，所以自為波斯

人征服以後，就永遠消滅於世界。我們雖然曉得波斯、猶太、腓尼基，乃至阿剌伯人的文化，都直接間接地由古巴比侖文化傳衍而來，然而這個古民族畢竟亡了。埃及和希臘的地位稍微好些，現在世界上還存在有這兩個國家，然而現代的埃及人和希臘人已不是古時這兩個民族的後裔，她們的文化也沒有直接傳遞給後代這兩個同樣國名的民族。埃及太陽教下的文化流傳到歐洲，啓發了希臘的文化，然而現代的盤踞尼羅河流域的埃及人，卻是崇奉回教的阿剌伯人的後裔。現在的希臘人雖然號稱是古希臘民族的後人，實際上他們老早已摻雜入日爾曼民族斯拉夫民族的血統，而民族的智力上已無復古代阿波羅後裔的光輝，在文化上也是基督教的而非純希臘的。古希臘文化的精神復活於今日的西歐，而希臘半島卻早已東歐化了。羅馬人的命運比較好些，羅馬帝國雖然早已滅亡，但現在的拉丁民族依然可認爲是承繼羅馬的正統，不過由一個統一的民族分播爲若干分立的民族而已。所有這些古文化民族，因爲所遭遇的環境過於變化急劇，衝突的機會較多，所以多不幸而致夭亡，譬如未成熟的幼兒，在暴風雨的侵襲下，也常因抵抗力尚弱而致病折。到了現在，民族的生理已經逐漸成熟，我們固然不能對那一個民族能保險永遠不亡，然而抵抗不幸的能力畢竟比較強些，是無疑的。

中國和印度是世界古文化民族中比較得天獨厚的。這兩個民族在歷史上也曾經過無數外族的侵略，但民族集團的意識始終未被消滅。印人雖然因階級制度的束縛，和宗教信仰的分裂而尚未能完成一個獨立統一的國家，但一個統一印度的民族國家意識，已在每一個印度人當中成熟，印度的獨立自由不過是遲早間的事情。至於我中國，今日已經早脫離了危險的境地了，任何野心的國家，縱使能以一時的暴力征服我們的國家，也不能永久消滅我們的民族意識和文化自覺，何況在目前的國際環境裏，已不容有任何國家步古代波斯羅馬的後塵，征服這個擁有高尚文化和廣大民族的國家而作她的主人翁了。

中國和印度所以能儌倖衛過古代民族侵略的難關而巍然保存到現在，文化的優良自然是一種重要的要素，但也不可不感謝天然的環境較厚。第一，這兩個國家都處在一個廣大肥沃的平原，既不似古希臘的面積狹小，山脈橫隔，又不似古埃及和巴比侖的受沙漠海岸的限制，只能發展到那樣小的國境爲止，因此在未受嚴重的

外族侵略以先，早已發展了廣大的人口，人口的衆多，就是不易滅亡的一個最有力的條件。其次，這兩國在地理環境上都有天然的保障，一面是無涯的海面，一面是高峻的山嶺，在航海術未發達以前，向來侵略印度的只有西部克什米爾一條山道。中國的侵略也只有來自北方，但沙漠和氣候早已限制了侵略者之高度發展。葱嶺和塔里木沙漠的阻隔，使中國民族能夠和西亞紛爭的局面遠離，不受侵害，這對於古代幼稚中國文化的保育，影響很大。古代希臘亞歷山大大王的東征，和近古蒙古帖木爾大帝的東征，都因爲受地理的限制而未能予中華民族以災害。中國是世界上具有最自然的國境的地方，而這自然國境所區劃下的中國國土又是這樣廣大而肥沃，這不能不感謝天賦之優厚。又其次因爲地理的保障，所以中國四面沒有強大的文化相埒的敵人，足以爲本國的勁敵，如古代羅馬人之於迦太基人。中國歷史上一貫的最大勁敵是北方民族，然而因爲天然環境的限制——如沙漠和氣候寒冷——北方民族始終不能發展成一個衆多的人口和高度的文化，因此雖經幾度的侵略，終於爲中華民族的廣大人口和高度文化所吸收，反成爲促進民族進步的主動力，假使古代中國的環境也和古埃及與巴比倫一樣，四周與強大而文化高的民族如波斯、希臘、羅馬之類爲鄰，那時候民族的命運究竟如何，還是可疑的。

雖然如此，我們也不可誤以爲中華民族所以能綿延到現在，全賴天然環境之賜，而忘記了我們民族素質和文化的優點。我們不能否認自然環境對於民族幼稚時代所給予的有力的影響，然而自然環境的勢力在民族越成熟以後越減少，也是一種確然的事實。生物本是從自然環境裏生長出來的，但一部生物演進史實際就是生物對自然的控制能力的演進史。一種有文化的民族是依着自身所創造的文化機構的規定而發展的，不是依於自然環境的規定而發展的，自然環境替希臘人規定了一個貧磽崎嶇的小半島環境，但是希臘人能夠打破這個環境而創造了航海的商業殖民文化。自然環境替阿剌伯人規定了一個沙漠酷熱的半島環境，但是阿剌伯人能夠從游牧民族的生活發展成一個文化燦爛的兩河平原大帝國。自然對於中華民族的賦予雖然較這兩個民族稍強，然而比起我們的弟兄之邦印度實就差得多了。黃河流域在土地上，氣候上，交通的便利上就遠比不上恆河平原那

樣的便利，然而四千年中印度人始終沒有創造成一個統一的民族國家，就是至今雖經蒙兀兒帝國和英國人統治達五百年，依然沒有打破宗教和階級的隔閡，部落的割據也未掃除，一個民族國家輪廓尚待繼續努力。中國民族在二千年前卻早已完成了這樣艱鉅的工作，在古代歷史上，中國人的實際政治天才只有羅馬人可比，然而羅馬人長於政治而短於文化，能建設一個囊括地中海的大帝國，而不能建設一國切於實際的中心文化，以致為希臘文化和希伯來文化所侵蝕而陷於分裂。中國民族不但有創造政治帝國的能力，也有創造文化帝國的能力，秦始皇所創造的政治大帝國，孔子所創造的文化大帝國，同樣地永垂不朽，這兩種系統的結合完成於漢武帝時代，從此以後，政治帝國有了中心文化的支柱，就不會再陷於瓦解滅亡的境地。六朝時代異族的侵入和佛教思想的蔓延，儘管和羅馬帝國末年的形勢有類似之處，然而儒家的文化始終支配着統治階級的思想，就是胡人，在靈魂生活上雖然是佛教的，而在實際生活上依然是儒教的。北魏文帝的華化政策表示了中國傳統文化的極大勝利，在南朝，因為有世族制度的傳統文化的保障，民族思想更因而不致淪滅，羅馬帝國和中國的分野就在這個地方。

我們不要以為這種民族的史蹟是不值得特別回顧的，要知道全世界任何文化民族裏還找不出這樣同等偉大的成就。我們如果破工夫把有史以來世界上每一個文化民族的成績用文化比較的眼光檢討一下，就可以知道中華民族所成就的乃是全世界惟一的奇蹟，為其他人類所企羨而不及的。一個民族能夠久遠生存於世界，最低限度的基本條件須有五種：第一，要有廣大的人口；第二，要有健全的社會組織；第三，要有鮮明的民族意識；第四，要有統一的政治機構；第五，要有豐富的文化內容。這五種條件有一不備，民族便難免有覆滅之懼。世界上能夠具備這五種條件的民族並不多，中華民族是最早能夠完全具備這五個條件的唯一民族。以古代的世界各文化民族而論，我們可以依照斯賓格勒的說法，把全世界劃作幾個獨立的文化系統，最古的是埃及文化和巴比崙文化，其次是印度、中國、墨西哥、祕魯、波斯、希伯來、希臘、羅馬，又其次是阿剌伯、和日耳曼。埃及古文化有四千年的歷史，在政治的機構，民族的意識，和文化的豐富方面都顯現有很高的成就，

但因爲文化過於偏重到宗教生活方面，長於保守而缺乏彈性，僧侶階級的專擅頑固阻礙了文化的普及和社會的進步，在人口繁殖方面也因宗教過重未來生活忽視現世而未能猛進，以致先後爲波斯、希臘、羅馬、阿剌伯所征服，民族與文化同歸於盡，至今古埃及的文化不過僅因希臘人之學習而片段地流傳於後世，其餘大部份的文化和享有此文化的民族則早已與金字塔同埋藏於地下，徒供後人之憑弔而已。巴比崙的文化更不如埃及，因爲她的宗教組織不如埃及之完備，故民族意識也不如埃及之鮮明，一亡而不能復振。但因爲地處於歐亞中樞，交通便利，民族接觸較繁，故民族雖亡而文化未亡，波斯、希伯來、阿剌伯的文化都是從巴比崙文化承繼而來，猶如近代歐美各國的文化是從羅馬帝國承繼而來的一樣，即中國文化也多少受有巴比崙的影響。但古巴比崙民族已與其光輝燦爛的帝國同時滅亡，雖有文化究有何益，尙不如埃及之猶有國家存於現代。波斯帝國繼巴比崙帝國而興起，在其初也不過如中國上古商之代夏，周之代商一樣，是一個北方的游牧民族侵入了一個文化的國家，而掠奪其統治權，對於固有文化並無大改變，在過去巴比崙之歷史上已有幾次這樣的民族侵略，亞述帝國的建設就是前驅，但是波斯人在建設一個大帝國上所成就的比亞述人既大而又鞏固。在大流士時代，已經建設起一個中央集權的行省巡按制度，這正是四百年後秦始皇在中國所要建立的，波斯靠着政治組織的完備和武力的擴張，漸漸變成了世界第一個眞正的大帝國，同時也把政治和文化的中心，從舊部巴比崙移到了新都蘇撒，於是巴比崙古文化的光輝漸漸失去，巴比崙這一個古國漸漸降低到不過是波斯帝國的一部份，失去了過去獨立的領導地位，波斯文化脫離了美索不達米亞的舊系統而漸漸獨立。亞歷山大的東征，雖然毀滅了一個舊波斯帝國，卻並沒有毀滅了波斯的文化，相反地這個野心的帝王，自己在生前已被波斯文化所征服，由一個西方的部落酋長變成東方式的帝王。我們讀歷史的人，不必爲歐洲歷史家的偏見所誤，以爲希臘文化較高於波斯，我們應該明白希臘人的天才，雖然超越，不過受了地理的限制，致使她們的政治理想始終沒有越過一個城市國家的範圍，所謂城市國家，實際不過是一種部落的變形，不過是從游牧部落進步到城市部落而已，像亞洲那種偉大帝國的理想，希臘人腦中始終沒有夢見，就在今日歐洲民族中也始終沒有達到這一步。波斯人

西征希臘的失敗，不過如元朝的征倭失敗一樣，亞歷山大的東征，也不過像成吉思汗的南侵中國，如豐臣秀吉的西征朝鮮一樣，祇是一種游牧式的掠奪。直到亞歷山大娶了大流士第三的女兒，承繼了波斯的地位以後，一個大帝國的理想才灌輸到這巴爾幹野蠻酋長的心中，亞歷山大的大計劃雖因不幸的短命而致夭折，但後來盤據在西亞的承繼者，在統治朝廷中雖然包有希臘人和其他游牧的人種，如安息、大夏、大月氏之類，但在文化上則始終是波斯的。紀元後三世紀新波斯帝國的復興，波斯民族在政治上恢復了獨立的主權，直到今日，波斯民族仍不失為一獨立的民族，這是波斯文化的優秀之處。不過若與中國人比較起來，波斯人在政治方面雖然與中國人的政治天才相埒，而帝國的成立尚早於中國，在武功方面或更優於中國人，但在文化方面卻始終不能貫徹種族同化的政策，以致波斯民族始終在西亞方面不能變成一個最大多數的民族，波斯人的真正勢力始終不出於波斯本土以外，其餘的地方，儘管可以征服，而複雜的民族始終無法同化，就是在精神方面波斯的宗教也始終沒有消滅了其他民族的宗教而統一其信仰，到後來自己反倒變成阿剌伯民族的回教文化的被征服者，從這一點上，證明波斯人建設一個文化上大帝國的天才遠遜於中國人。

在這裏我們應該提前將阿剌伯人所成就的偉業檢討一下，阿剌伯帝國的興起，是一個歷史上的奇蹟，因為阿剌伯人所表現的不僅是武力的卓著，而是政治上，和文化上的天才，武力的征服，是歷代游牧民族所擅長的，蒙古人的征服能力并不次於阿剌伯人，但蒙古人在建設一個帝國的成就上遠遜於阿剌伯人。阿剌伯帝國的突然的成立和綿久的命運，常常是歷史家的一個謎。然而我們如果仔細把阿剌伯人的史蹟檢討一下，便可以知道，並無奇異可言。我們應該知道阿剌伯帝國的史蹟須分作各自獨立的幾部分去看。從謨罕默德創教起，到大馬士克的四個哈利發時代止，是阿剌伯自己的光榮時代。這時候炫耀的武力侵略，本是游牧民族的本色，無足為奇。所異者阿剌伯人能夠在一種堅強的宗教組織之下推進她們的侵略，因此這征服便不僅是純武力的，而變成了精神的了。阿剌伯人這種宗教乃直接從猶太人學習而來，亦即間接從巴比崙學習而來，甚或享受有波斯教的影響，並非其完全自創，是很顯明的。從阿拔斯朝遷都到布達，建設東大食帝國起，阿剌伯帝國便顯

然波斯化了。這帝國的一切文化都是波斯式的，不過披上回教的外衣而已。因此我可以說，中古時代的新波斯帝國雖為阿剌伯人所征服，但波斯文化並未消滅，卻借屍而還魂了，這和滿洲人入主中國而承繼中國的文化是一樣的情形，就是後來蒙古的旭烈兀汗滅了阿剌伯東帝國而建設起的伊兒汗國，也依然是波斯式的而非蒙古式的，我們可以說波斯精神至今尚洋溢於西亞全部，經過回教的嚴密組織和崇高精神而更加強化，古代文化發源的美索不達米亞和埃及至今同為回教勢力，亦即是巴比崙和波斯文化的勢力，如果回教的領導在民族混合方面和中國人一樣早早完成，則今日的西亞也許仍是一個統一的大帝國，不致為歐洲人所操縱宰割了。

墨西哥（阿茲忒克）和秘魯（印加）兩國古文化王國的滅亡，是兩個民族失敗的慘例，原因在地理的隔絕，和文化的過於孤立，前面已經論過，不必細述。這個古國的文化程度我們不深知道，難以詳論。但我們可以斷定既然一個已有四千年文化歷史的古國，四周的地土又肥沃無障礙，而到了距今四百年以前，尚未能發展成一個人口衆多的龐大民族，也未能開化了四周的土人，甚至這南北美洲的兩個古國，雖有地峽的連繫和海洋的便利交通，亦尚未能彼此發生接觸，可見這兩個古國的文化和其民族素質必然有缺陷的地方，不是區區少數西班牙海盜就能夠使之亡國滅種的。兩國如果能像印度和中國一樣，在人口的繁殖上早已達到相當的數量，縱亡國也未嘗不可以復興，何至於一亡而不復存在。

印度的經過前面也已經大略說過，不必再多說。在這裏我們可以談到猶太人和其近鄰的歐洲亞利安人了。猶太的宗教直接從巴比崙學來，這是稍治宗教史者所知道的。像猶太人這樣一個小民族，靠着宗教組織的完備，居然維繫其民族的團結至今未渙，而且無論在智力方面，或事業組織力方面，猶太人都表現出是一高級的天才民族，並非如歐洲亞利安偏見者所訾議的低劣。我們如果將猶太人的聖經——舊約加以研究，便可知猶太民族之能生存綿延於今日，並非偶然。宗教信仰的堅定，家族組織的嚴密，民族意識的鮮明，都是猶太民族所以飽經壓迫而不屈的原因。至於近代猶太人所表現的經濟上的天才，古代猶太史籍下似乎還沒有發現。近代的猶太人似乎早已和其近鄰腓尼基人混合，腓尼基人是最古的商業民族，是第一個具有近代觀念的民族，腓尼

基民族雖已消滅，腓尼基人的血統卻混入於猶太人之中。而借屍還魂成爲現代的猶太人，這不是不可能的。不過這個問題常讓諸近東古民族史家的硏究，一個東亞人對於這些問題，還未便就下肯定。無論如何，猶太民族因爲數量的過於微小，四週環境的壓力過強，和其宗教理論的過於狹隘，始終不能造成一個完美的民族國家，這是很顯然的。

代表猶太民族文化的當然是猶太教，原始的基督教也是猶太的，而非世界的。猶太民族在亡國的慘痛境遇下夢想一個民族英雄的出現，所以才有救主降臨的預言，從這種預言裏，我們想見猶太民族意識的堅強和其先知的深謀遠慮。猶太民族之能較古代西亞一切文化民族壽命延長，當然應歸功於其宗教的民族意識之強烈。耶穌站在社會革命的立場，想以一個世界大同的理想代替固有民族理想，因此不容於自己的民族而殉難，但在基督教初起之時，耶穌的門徒並不能領會其主人的這種博大的精神，在彼得的領導之下，基督教仍然是民族的，而非世界的，觀其反對其他民族有接受福音的權利可知。基督教之世界化，乃是從羅馬公民保羅的改革運動起，自此以後，羅馬人的世界帝國精神灌入了基督教，基督教才離歐洲越近，而離猶太越遠了。

現代西歐文化的來源，一半是基督教的希伯來精神，一半是希臘精神。希臘文化的硏究自從文藝復興以後，日趨附會，我們現在的人受了西歐古典主義的腐儒們之騙，把希臘民族想像成一個前無古人後無來者的絕頂天才民族，把希臘社會想像成一個非常自由活潑的社會，實際上並不切於事實。近代歐洲的古典學者之崇拜希臘，正如中國保守派學者之崇拜堯舜禹湯一樣，多半的動機乃出於懷古的熱情而非盡屬事實。希臘民族在理智和藝術方面的成就當然不算不大，但我們如果記得在希臘民族開化之先，其四週早已興起了幾個有數千年綿長而高尙文化的民族，如埃及、巴比崙、波斯、海提、呂底亞、腓尼基、猶太、克利脫等國，希臘人從這些民族中學來各種智識，承繼各種文化上的遺產，其文化程度之能於短期間光輝燦爛，並不是很難能可貴的事。我們如果記得希臘文化之黎明時代乃起於小亞細亞諸殖民城市，其文字和航海的技術均自腓尼基人學來，而間接則學自埃及，就可知希臘人並無多少天才，以視我中國民族之孤處於四圍野蠻民族之中，而猶能較早卽發展

了高尚的文化者，相去甚遠。從另一方面看來，希臘人的缺點則甚多：第一，希臘人始終沒有脫離城市國家的部落意識，一個統一的民族國家的觀念始終未能形成，亞歷山大的帝國乃學自波斯人而並非希臘本土的。第二，希臘的宗教始終未能如埃及或印度的宗教一樣成爲一種系統秩然的統一組織，控制了全部民族的生活，較之猶太人和阿剌伯人更相去甚遠。第三，在希臘的社會之中，思想也並非眞正自由，觀於畢達哥洛斯和蘇格拉底的被迫害可知。第四，希臘的民生與近代的民主並不相同，不過是一種統治民族的合議制，這在一切原始的小遊牧民族中均有此種民主制度存在，如日耳曼人和蒙古人，即在盤庚時代的中國人和摩西時代的希伯來人也有此種民主制度存在，所以也並不是什麼奇蹟。第五，希臘人在藝術方面的成就雖然很高，但其局面則頗狹小，仍不脫小民族的色彩，像埃及金字塔和中國長城那樣偉大的建築，在希臘藝術中是找不到的。希臘藝術多的是精緻圓活，而缺少的是偉大。就這五個缺點已經限制了希臘人的前途，只能發展到如此，不能再大。現在我們在文化史上所豔稱的希臘時代，實際上已在希臘衰微，亞歷山大帝國瓦解之後，文化的中心已由雅典移到亞歷山大里亞，早已是受過埃及波斯洗禮以後的亞非文化了。總而言之，希臘文化如三百年前哲學家萊勃尼茲一個設想孤立自足的極微元子一樣，儘管圓滿，卻並不偉大。

希臘人所未曾夢想到的事業，羅馬人卻辦到了。文化史家的偏見多以爲羅馬人在文化上的成績遠遜於希臘人，實際上這種見解並不正確。若單就理智和藝術方面去講，也許這話不錯，但文化並非單純的理智或藝術上的成績所能代表，文化的功用是在促進人類社會的團結、擴大、和綿延，若依這個標準來看，羅馬人的成就比希臘人偉大得多。羅馬人創造了一個偉大帝國，同化了四周的許多野蠻民族，建設了一個統一的拉丁文化，發展了一個系統的法律觀念，並且奠定了基督教的中心信仰，這些成就都遠非希臘人所能夢見。我們可以說，拉丁的文化今天仍洋溢於全歐，而希臘文化則不過存在於故紙堆中或亂石堆裏能了。從這些地方來說，羅馬人是世界上最類似中國人的民族，就是在宗教信仰和家族組織的兩點上也甚似中國人。然而羅馬人不能像中國人一樣，把本身實際的文化建設一種系統的中心思想，以維護其民族的生存，轉不得不乞靈於外來的出世文化的

基督教的幫助，以致文化與固有的歷史傳統脫節，徒使一個幻夢中的天上神國代替了實際存在的地上羅馬帝國，歐洲從此至今陷於分裂的悲運。假使中國民族沒有儒家文化做中心思想，縱使乞靈印度的佛教，其結果恐怕也難免蹈羅馬人的覆轍。由此看來，中國人的長處，畢竟非羅馬人所能及。

我們在上面不憚辭費來引證古代民族的文化情形，其目的在和中國文化作一比較。近四十年來，中國民族正在痛懲過去的過失，對於自己文化的缺點曾有數度深刻的反省，同時對於西方的文化也曾表現無限的欣羨。關於中西文化的爭辯，至今尚為中國思想界一大問題。作者並不願意盲目地崇拜古來的一切以增加民族的虛驕而且阻礙其進步，但也不願妄自菲薄，抹殺自己民族一切優點。我們在一切民族的史蹟上，還未曾發見一個民族能像中國民族這樣同時達到了繁殖、團結、統一、秩序和綿久這幾個目標的，如果說人類的生存福利不是指的上述的幾種目的，那就罷了，如果說是的，那麼中國民族在人類競賽的前途上總算已前進了幾步。中國民族這種有利的經驗不是不值得給世界人類仿效的。我們只要明白，中國的落伍祇是近一百年來的事，祇是與幾個近代國家相遇後的事，直到了十七世紀的末尾，中國還是世界上的一等的國家，中國文化還是世界惟一無二的優美文化，中國民族還是世界上最偉大而進化的民族。工業革命後出現的現代文化和現代社會，是一種空前的變局，一切國家都隨之而變了內容。中國過去這些成就自然不足拿來做民族故步自封的藉口，但是我們眼中所見到的現代西方文化，在人對物的關係上誠然已有了很大的成績，但在人對人的關係上則尚待努力之處甚多。中國文化的精神就在特別注意人對人的關係，而其缺點則在於忽略了人對物的關係。中國的自然科學是比較地不發達，中國人的思辨頭腦也不曾真正分析，但中國民族對於社會科學的建樹是極有希望，而中國民族對於實際政治社會的處理手腕，則古代只有羅馬人，現代只有英吉利民族可比。現代文化不過一百年，破綻已經百出，現代西方的人士正在憂慮文化的前途，而各竭智能期為未來人類締造一新的社會文化和政治形態。中國的舊文化是過去了，但中國民族在數千年文化環境中所陶冶的經驗和獲得的才能，則無疑地將是今後新人類社會建設的領導勢力。這就是中國民族現在世界中所佔的重要地位，也該是中國民族對於未來世界所負的使命。

五千年的歷史，四萬萬的人口，面積埒於整個歐洲的國家，都不是可以輕易小視的數字。我們的祖先已經在萬分困難的環境中達到了這個世界民族競賽的最高紀錄了。我們今後的責任，不僅是保持這個紀錄，還要努力創造更高的紀錄。故步自封和妄自暴棄都是低能者的表現，我們今後的責任只要向前創造！向前創造！向前創造！

三十一年，五月。

十一　中國民族怎樣生存到現在

要叛造新世界，必須先認識這個現有的世界；要叛造新中國以領導新世界的改造運動，也必須先認識這個現有的中國，新世界不是一個閉門杜撰的空中樓閣，新世界是從現實的基礎上建設起來的，不是從幻夢中結構出來的。因此，一切從事新世界建設運動的人，不能不首先從現實的認識着手，當然，認識現實幷不就是迷戀現實更不是認識現實，爲已經滿足而不求進步。

現在面積和人口都和整個歐洲相埒的中國，並不是一朝一夕間突然建造成的，「羅馬非一日之羅馬」，中國也非一日之中國，如果能了解中國人如何從黃河流域的一些游牧部落進化成今日一個統一的大國，才可以了解中國文化的眞精神。

在世界各文明古國中，中國民族的天賦環境是比較最清苦的，中國文化不起於肥饒的揚子江流域或珠江流域，而起於比較貧瘠的黃河平原。原始的中國民族，無論是從西方侵入或由土著部落開化而來，總之，在有史之初就發現他們所處的環境並不怎樣有利於人類的生存。這裏沒有像尼羅河流域那樣定期的泛濫，也沒有像恆河平原那樣豐富的物產，黃河在古代大約已經不斷地給予兩岸居民以洪水的災害，岸旁的沙土雖不如今日之多，但也不怎樣減少，氣候相對的寒冷，西北方的山脈高度擋不住沙漠吹來的冷風。人類在洪水期間就只好躲到山西西南部的高原裏去，和毒蛇猛獸爭山林之利。黃河既然不能行船，因此人類的交通比較困難，智識的變換較少機會。在這一帶的人類需要終日胼手胝足才能維持他們的生活，因此沒有餘暇以騁身外之思，像埃及和印度那樣宏大的宗教組織和哲理，以及由宗教所發生的想像豐富的神話文學不能產生於中國。這樣使中國文化在搖籃時代不易於受狹隘的宗教統制而阻礙了以後的進步。中國原始的宗教除了一部分低級的巫術以外，大抵是於人事有關的神祇崇拜，這樣，中國民族老早就養成一種重實利而輕幻想的民族，中國民族老早已經接受

了現代世界人的觀念，中國民族是第一個生在地上的民族，古代中國人的思想眼光從未超過於現實的地上生活，而夢想什麼死後的天國。中國民族是一切世界古文化民族中惟一生長於溫帶而非生長於熱帶的民族，這個事實使古代中國民族碰到了許多其他同時文化民族所未碰到的艱難，也因此鍛鑄了中國民族的氣質使更適於平凡的人的生活。

唐虞夏商是否眞如古代史家所說，是一個黃金的時代，這個問題無足深論。但有一件事是我們所知道的，就是當時的中國在君主貴族的治權以外，幷沒有一個與之幷峙的教權，埃及式的僧侶，猶太式的祭司，印度式的羅婆門，在中國史上還沒有發現有與之同等權力的宗教階級。當然，中國古代也有巫史宗祝之類，專掌事神的教士，中國古代的官職也是事神重於事人，中國古代的君王貴族一切行動也多須聽命於神示，但教權與治權自有史以來，就並未發現有分離的痕跡，教權不但未能駕於政權之上，並且也幷不能與之分庭抗禮。中國古代的君主都是君而兼師的，政權教權合於一身。而因爲他是以政治領袖而兼理教務，故其心思才力當然偏重於人事，這樣使中國社會老早就脫離了宗教的支配。當然，中國的宗教，始終不能像埃及猶太印度一樣，發展出一個唯一大神觀念，這也是教權所以不能凌駕到政權以上的原因。在宗教的統一天國尙未成熟以前，政治上的統一帝國已經先建設起來，因此宗教的統治便永不能再出現了。商民族或許是古代唯一最先崇拜大神的人，上帝的觀念，自淮水流域的商人帶來，加入了中國文化的系統。然而商民族與其先進的夏民族的關係，正如亞述人與古巴比崙人的關係一樣，武力的征服儘管優勝，而文化上的建設能力幷不充分。游牧的商民族在征服了農業的夏民族以後，不得不沿襲其被征服民族的文化遺產，因此上帝觀念的輸入，不過使舊有的多種宗教之上加添了一個較大的神，而並不能消滅或統治了原有的多神，並且，因爲受了原始中國民族實際思想的同化，所謂上帝已與物質的「天」的觀念結合爲一。中國古代文化的特質就是唯物，每一個神祇所代表的是一件有利於民生的實物，五行的哲理在原始也是唯物的，上帝不過是自然界一個最大物質的代表，上帝的觀念是如此樸素平凡，自然不會引申到過分虛玄的思想。宗教的商民族到了末葉居然出了反抗天神的君主武乙，這就可見宗教的

勢力在商朝並未形成一種有力的特殊組織，至多不過如巫咸，巫賢之類做君主的顧問而已。後來商民族的遺裔宋人墨翟，想替中國增設一個以上帝崇拜爲中心的宗教，結果也歸於失敗，因爲這時代已經太晚了，人治的思想已經普及於智識階級的社會了。

周民族的興起，使中國由分據的部落社會進化到一個系統秩然的封建社會。因以前的中國，雖然有一個名義上的共主，然而並不能眞正執行統一的權力，所謂天子不過由各部落諸侯擁戴而來，這些諸侯都是由土著部落自行成立的，並非由天子所封建，所以天子並沒有干涉的權力。商朝建立以後，也許封建了些同族的部落，如大彭及後來的徐人，大約就是因與商民族血統接近而得霸東夷的。但是究竟沒有建設成一種制度。到了周朝封建制度因有宗法制度的支持，故更形完備。宗法制度乃由崇拜祖先的觀念演成，崇拜祖先的觀念又係由商人祀鬼的風氣演變而來。商民族的敬天觀念在後世雖然未能形成一種十分有力的社會制度，但祀鬼的觀念卻因周人的繼續發揚而成爲中國文化的中心。研究中國文化的，無論何人不能忽略了家族主義對於中國文化的重要性，家族主義的正式成爲社會制度雖成於周以後，但追其原始，不能不從商人的祀鬼觀念溯起。

周人是一個長於政治的民族，她以少數的西方民族東侵，滅了素以武力見長的商人，而以駐防式的封建制度來鎭壓東方文化較高的舊國。經過武庚管蔡淮夷徐戎屢次的叛亂，她知道純用武力不能長久鎭壓，於是歷史上第一個大政治家周公旦以其天才建設了許多新的制度，使中國的統一由此進步。周公旦的故事雖有許多附會，周禮、書雖係後儒僞造，但周朝開國規模確有非前代所可及之處，武王征商後不久卽卒，則一切制度當然出於周公旦之手爲多。周朝統治的特色，第一在以禮教輔助武力所不及，由此遂養成一種尙文的社會，使中國民族對於四夷有了自我認識的標準，民族的意識由此造成。第二在建設一種以血族親疏爲等差的宗法制度，並且易商代之兄終弟及爲傳子傳嫡長制，使宗法傳授更加秩然，家族主義的社會基礎由此奠立。這兩件事業，都是由周公旦開其端，而到儒家手裏才完成起來，宗法制度之建立對於民族的自衛也有好處，因爲這樣使每一個封建國家不會因子系的衆多陷於分裂，結果大的基礎逐漸造成，才有力量去抵抗異族的侵略。我們如果記得

歐洲查理曼帝國的分裂就是由於沿襲過去部落時代的財產繼承制，把國家當作私產一樣平分給子孫，才使歐洲永遠陷於列國紛亂的慘景，就可知宗法制度的建立，對中國民族的前途確有很大的功績。

當中國民族因封建，宗法，禮教三種制度的聯合而日漸開化的時候，四周的異族也日漸強大起來，民族的衝突日益鉅烈，當時的中國民族還不過是散在黃河中下流一帶的一些封建國家，每一個國家的大小不過今日的一縣或數縣，四週都是些強悍的游牧民族，騎術射術和鐵製的兵器，都比中國民族為先進。中國民族處在這種環境裏，形勢是非常危險，幸而有大政治家管仲出而創霸主制度，以尊王攘夷為號召，把許多的小國家團結到一個旗幟之下，中國民族才能僥倖逃出異族侵略的難關。就在這種霸業的基礎上，湧起了齊晉秦楚四個大國，為後來中國統一的先進。

封建制度因為這幾個大國的興起，漸漸趨於崩潰。因為這些新國家之不同於舊國家者，不僅在國土的大小和國勢的強弱，主要的分別是在其政治組織之不同。在封建的國家，是無論是天子或諸侯，都不能直接統治他的百姓，向百姓徵收租稅或處理訴訟，必須要經過中間層層的貴族階級，因此所謂土地人民雖然名義上是受自天子，實際上天子也和一切貴族一樣真正的權力僅能及於他的私邑。但在這些新興的軍國主義國家則不然，因為領土的擴大和舊有的封建小邦的被吞併，事實上不得不派出許多君主的代理人去直接管理人民，在大貴族勢力膨脹的國家如晉齊之類，每一個大貴族也有他的私人去管理他的私邑，這就是郡縣制度的起源。到了戰國時代，這種郡縣制度已經普遍實行於各國，封建的基礎逐漸崩潰，與封建有聯帶關係的井田制度也隨之而崩潰。僻處西戎的秦國，因為舊文化的牽制較少，所以更容易改革，經過大政治家的變法，遂奠定了統一中國的基礎。

因為封建制度的崩潰，學術思想也由少數巫史宗祝的手裏解放到民間，先是解放到一般的貴族，後來則普及於平民，這時候舊思想與舊社會秩序一齊動搖，新的社會秩序尚未建立，諸子百家都努力於新社會秩序的建設，正和今日相似。道家追懷過去，否認一切文化，想恢復理想中的原始人的自然生活，與盧梭在二千年後所

夢想者相似。這種努力是反時代的，自然永不會成功，但在消極方面，對於舊社會傳統制度和思想的摧毀，頗盡了許多力量。秦漢以後，道家放棄了摧毀一切文化而反諸原始的激烈思想，僅求一種與現狀妥協的苟安無爲生活，卻因與環境的需要適合而得實現。墨家想以新宗教的建設來代替當時已趨崩潰的舊社會秩序，未嘗不是一種辦法，但因爲出現的時間不甚合式，過遲一些也許是過早一些，所以竟完全失敗。儒家想保持封建社會的傳外表，而特別發展祖先崇拜的觀念以期造成一種以家族倫理爲基礎的社會秩序，這努力因爲是遷就已成的事實，所以成功了，但在當時還沒有十分奏效。打開當時無政府的混亂局面，而締造一個新中國規模的最大功臣是法家，法家託始於太公望，自始就開拓一種與封建制度決不相容的政治社會理想。管仲、商鞅都是這種理想的實踐者，這種理想的主要原則是想以法律的觀念代替禮教的觀念，所以謂之法家。戰國末年，韓非出而集法家思想之大成，號爲新聖，他的同門李斯則輔在秦始皇而完成了中國的統一。秦始皇的帝國，一切設施如廢封建，置郡縣，統一文字及度量衡，焚書坑儒、築馳道、修長城、以及北伐匈奴、南平百越等舉，雖皆承前代的規模而來，然若非始皇君相以絕大的氣魄手腕行之，恐亦不能如此之澈底。

從此以後，中國走入一個新的時代，這時代也同任何一時一代一樣，有好壞兩方面，從好一方面說，中華民族在意識上和形式上已經完全統一；因爲大規模的移民及拓殖政策，使全國民族血統日趨接近，因爲文字的統一，而且所採用的是一種非拼音的文字，因此中國民族雖無共同的言語，而卻有了共同的文字，由此而促進共同的民族意識的成立。因爲郡縣制度的成立，使全國的政治也實現了眞正的統一。這三種統一——血統的、意識的，政治的，使中華民族的統一有了很堅固的基礎，并不因一時國內的紛擾或外族的窺伺而眞正分裂。至於在經濟方面，雖然沒有一種統一的制度，但在戰國時代已因交通的頻繁而興起了商人的階級，打破了閉關孤立的封建經濟而建設了全國相互倚賴的經濟系統，秦帝國的經濟基礎就在這裏。

但是這樣的新社會也有他的缺點，法家的理想是在建設一個近代式的有機國家，無奈當時的準備條件相去甚遠。當時的中國沒有現代國家的交通工具，沒有現代的大工商業，沒有普及教育的制度，所要統治的國家比

現在任何西歐一個國家要大十幾倍，人民的生活大部分還靠養農業，像這樣一個國家，要貫澈眞正的法治，如何辦得到，所以秦皇李斯的理想不再傳而失敗，漢高帝繼起以後，儘管承襲他的統一規模，但是實際政治方面，卻不得不採用儒道兩家的理想以補法家之不足。

秦漢以前的中國和秦漢以後的中國，無論從那一點去看都截然不同，這正如亞歷山大以前與以後的希臘之不同一樣。新的中國是一個國家，同時也是一個世界，新的中國不但從黃河流域一個分作許多土著部落互相敵處的民族拓展到中國本部的全面，并且也造成了一個東亞的世界體系，這體系即以中國本部爲中心，將一切環繞的民族，如朝鮮、安南、匈奴、羌、氐、南蠻、閩越，以及西域諸國都成了他的拱衛。中國民族如何從一些分裂的小國家而統一成一個偉大的世界，他的經過步驟，頗值得我們注意。第一這個世界帝國的基礎是用文化慢慢統一起來的，並非純賴武力，事實上中國的文化先後由黃河流域發展到全國，再發展到四圍的民族，心理上早已造成了一致，因此形式上的統一就易於辦到，這於荊楚民族之加入中國系統可以證明。因爲楚國始終並未爲中原各國所征服，並且她常是個強橫的侵略者，然而在心理上她卻是一步一步逐漸華化，可見中國民族之擴大統一，並非全賴武力。再其次，中國的統一，也虧了秦皇李斯用快刀斬亂麻的手段，焚書坑儒，斷絕舊骸骨的根株，統一文字權量，創立統一的制度，若非經此一番政治上的鐵腕統治，則中國的眞正統一尙不知須延長若干時代，也許還沒有統一成功，外患已經將這個民族擊碎了。又其次，秦漢兩代都曾經實行過大規模的移民政策，秦徙六國豪族於咸陽。漢徙閩越民族於江淮，此外因軍旅饑荒等事，無意間促成各地民族血統上及文化上之混合者更多。這種血統上的混合使中國民族的統一便獲得了生物的基礎，因此我們可以總括說，中國民族的由分裂進而爲統一的大國，其經過的步驟是先以文化，次以政治，最後則以血統，中國民族這種經驗，大可以供世界統一運動者的參考。

秦漢大帝國經過四百餘年的長期統治，最後卽受到異民族侵略的慘禍，同時在文化方面，舊有的儒家的文化也發生了動搖，而在精神上受了印度文化的征服。這個時代在表面上看起來和羅馬帝國的末運幾乎相似，中

西學者論之者頗多，然而我們卻不能僅注意兩者的同點而忘記其異點。我們應追問，爲什麼在同一的歷史經驗之中，羅馬帝國終不免於分崩離析，瓦解無存，而中國民族則在三百年後，還會變成一個統一的大國呢？我們誠然知道，復興以後的中國，隋唐的時代，無論從那一方面看來，都已不是純中國的，滲入異族的成分極多極多，印度、波斯、希臘、阿剌伯及匈奴、鮮卑的文化，卻已經滲入了中國的系統，甚至唐朝帝系，其中也加入了鮮卑的血統，這種情形和現今西歐日耳曼民族之復活神聖羅馬帝國和拉丁文化，似乎幷沒有什麼大不同之處，然而在實際上仍有一大不同之點，這就是意識上的不同。今日的西歐各國，除義大利外，沒有一個民族是自認爲古羅馬人的後裔，比較最發達的德國，在意識上與其說是羅馬的，無寧說是日耳曼的。然而我們沒有變說隋唐帝國的支持者，在意識上是鮮卑化的而非漢化的。這種差異，一定是中國民族比較羅馬民族有相當的不同或優勝之點。這是我們治文化史的人所不能忽略的地方。關於這個問題，我已經略略論過，現在不妨再補充說明一下。我以爲中國民族意識之所以能夠綿延而且感化異民族，不僅由於在形式上有了儒教的中心信仰，並且由於儒家所保障的家族制度，使中國社會有了基本的組織，雖經多項政治上及民族上的紛亂，這種基本的社會組織始終不會動搖，直到現代工業文明侵入後爲止。我們生在現代的人，當然不會滿意於家族主義的文化和社會制度，然而在當時的時代，如像中國那樣廣大而交通不便的國家，如果單靠政治的力量去維持，如何能維持得久遠，由儒家的家族主義所聯帶產生的觀念和制度，如愼終追遠，孝弟力田，立嫡立長，兄弟均產等主張，都使中國成爲一種平易近人的文化，任何民族都可以了解同接受，漢帝國的帝系因爲有嫡長繼承制的襲位標準，使不至於像羅馬帝室那樣半選舉半世襲的混亂，容易造成一個中心勢力。因爲家族主義的文化雖然範圍較狹，但仍然是一種集團主義的文化，而非個人主義的文化，人民在這種文化陶冶之下容易養成了集團互助的美德，並且也不至因個人主義的過分猖獗而陷於奢侈放縱以致戕賊了民族的精力，如羅馬帝國末年一樣。中國民族的個人主義化在魏晉之後，對儒家文化起了反動，而老莊思想因之復活，但就是這樣，儒家的家族主義倫理仍在社會間保存有極大潛勢力，並且使一個龐大的鮮卑民族爲之心醉而自甘同化。

從經濟的觀點看，秦漢大帝國的末路似乎也和羅馬帝國的末路一樣，釀成一種貧富的不均，而發生嚴重的社會問題，秦漢豪門之所以使奴隸也不下於羅馬的貴族。王莽社會改革的失敗可以比附於格拉古兄弟之失敗。不過其中仍有很大的不同之點。我們應該明白羅馬帝國的領土並沒有像中國那樣廣大的適於農業的區域，因此一個羅馬公民的生活並不是依靠着農業，而是依靠着向被征服民族的直接掠取，與後代西班牙人之對於美洲相似。因此，羅馬帝國間領土與本部的關係，早已就是一種殖民經濟的關係，換言之，便是一種海盜的生活，直到現在歐洲人始終不脫這種本色，中國民族則自始就是一種樸實的農民，在中國本部之間，並沒有本土與殖民地的經濟關係，就是對於四方的異族也祇是政治的征服，而並無經濟的掠奪。漢代的讀書人以孝弟力田本色，沒有一個仕宦者不是出身於農民，而出身於掠奪式的軍閥，這就是中國和羅馬兩大民族經濟生活的不同之點。因此關係，使這兩個古國的政治形態也因之不同。羅馬人的政治始終是主人對奴隸的關係，而中國人的政治則是家人父子的關係。在黃河流域的中國人，並沒有把江淮巴蜀荊楚當作被征服的奴隸，而羅馬人對於地中海四圍的民族，雖然不像古代其他那些征服者的過分歧視，究竟和義大利人以及義大利半島中的羅馬人不認爲一族，這正是羅馬帝國所以難於眞正造成永久偉大統一國家的原因，這也許是地理環境不同的緣故罷。

家族主義對於中國民族的生存還有一個極大的好處，這便是人口的繁殖，中國在漢時代，據正史紀載人口已達到五千四百萬左右，實際當然還不止此數，羅馬帝國的人口始終沒有達此標準，不但爲這帝國主要公民的義大利人數目甚少，就連屬地居民一齊在內也不及此數。因此羅馬的末年不得不仰給於傭僱異民族爲兵，而且一經異民族侵入以後，舊有的羅馬人和希臘人一樣瞬即消滅，中國則縱經五胡之亂，也不會將漢人根本消滅，也不聽說秦漢魏晉時代，必須要僱胡人去打仗。

這種家族主義的社會基礎，就是佛教輸入以後，也不曾動搖。儒家的教義，固然不如佛教之精深，能夠使上智的人滿足玄想，在節文方面，也不如佛教之燦爛而繁複，以籠罩中流以下的常人，因此儒家不是一種宗教，因爲他不曾具備宗教的條件，但儒家所擁護的家族主義，卻已經形成一種人事的宗教。我們讀祭義祭法等

鎔於理論的精緻追逸的精神和祀禮的繁重，可想見其宗教化的程度，世界上任何民族斷不能不受宗教的陶鎔，現代人對於國家的崇拜，階級的崇拜，以及任何一個主義及偉人的崇拜，也都是一種新式的宗教，家族主義是世界上第一個人化的宗教，明白了這個事實，就可以了解爲什麼中國民族有若干年沒有宗教也能生活到現在的緣故了。

但是家族主義和祖先的崇拜，範圍究竟較狹，中國人那時候還不曾應用化家爲國的手段，還不能提出一個以始祖黃帝爲崇拜中心的大家族主義，但整個的民族心靈需要一種普遍的共同信仰，更需要一種超越現實的安慰，這更是國家主義所缺如的，因此佛教的輸入，雖不能消滅了固有的國家宗教，卻能補家族主義之不足。近一千年來的中國人民，都是拜祖而兼拜佛的，只有最少數的士大夫，才想去闢佛。

隋唐以後的新中國，就在這種血統上的洗禮——胡漢通婚，和文化上的洗禮——儒佛調和，兩種基礎上復興起來。而且這個新中國其世界化的程度比秦漢時代更大更深。當時的長安，一方面是吸收波斯、印度、羅馬、阿剌伯，以及北方游牧民族文化的中心，一方面也是向這些民族以及朝鮮、日本、吐蕃、南詔、南洋等民族方面散布中國文化的中心，在隋唐兩代的努力之下，東亞各民族已經組成一個合作的世界系統，這個東亞的世界系統，中間雖經若干自相紛擾的波折，但在未來的世界問題解決中，東亞各民族仍必須以中國爲中心，而造成一種隋唐盛世的東亞國際以進而謀眞正世界國際的實現，

印度佛教文化的輸入中國，固然對於理智方面增加許多新的收獲，就對於文學藝術也開闢許多新的境界，但對於民族的生存團結方面，卻並沒有什麼好的影響，相反地，佛教的輸入，使許多上智有爲之士都逃入空門，追求出世的生活，養成一種消極無爲的生活態度，使許多中智以下的人，離棄家庭，獨身生活，不勞而食，糜費耗錢，對於民族的生物方面和經濟方面都有莫大的損失。幸而中國民族的家族主義，已經入人心，因此尚不致影響到人口的增殖，但中國的少數民族中如西藏，蒙古等族，則已因喇嘛教的普遍崇拜，而趨向民族自殺的境地了。就是中國的漢民族，也因佛教的影響，在唐宋以後，興起了一種個人主義的思想，這思想在

表面上雖仍以儒家自命，實際上已適與戰國及兩漢儒家相異，先秦兩漢的儒家，中心在家族倫理的建設，其立場是集團的，唐宋而後受佛教洗禮復活以後的新儒家，即所謂理學，中心在內心生活的修養，其立場是個人的，唐宋以後的新儒家，對於社會和政治的組織方面，除了沿襲舊有的倫理制度以外，並沒有什麼新的貢獻。相反地，中國社會自唐宋以後，日趨散漫，幾乎成了一種無組織的狀態，政治的力量既不足以真正控制這廣大的國家，從王莽，曹操、諸葛亮、以至王安石、張居正等許多儒法合一的政治家的改革，以及柳宗元、李覯、呂祖謙、陳傅良等功利主義思想家的鼓吹，都不曾把中國推進到一個法治的，有機的現代國家地步。社會的力量除了保存家族中心的舊式組織，以及小規模的農村公社的自治組織以外，也更沒有什麼較廣大有力的團結，這種趨勢，使中國民族成為一個標準無治主義的國家，以致屢受外族的侵襲征服，最後弄到了近百年來的嚴重的國難。

宋明以後的中國，所表現的色彩處處是衰弱狹小，不但不復是東亞的中心，甚至連中國本部都不能完全統治。漢唐時代的中國民族在政治上，文化上的偉大精力早已萎縮殆盡，社會的團結和組織力早已逐漸瓦解，即使不與歐洲的現代文化相遇，必然需要有一番徹底的改變，才能起死回生。歐洲現代文化的輸入，給與了中國民族一大契機，我們追懷過去祖先的豐功偉業，感傷近一千年來民族精力的破產，深深覺到中國目前已經踏上一個生死關頭，一方面是民族悲運，一方面是起死回生的偉大前途，這關鍵就在現代的中國對於過去的優點劣點有深刻的認識和徹底改造的決心。

三十一年，六月。

十二　日本民族的人格分析

——壽海樓客著「日本縱橫談」序——

四年以前，我在四川省動員委員會訓練班上曾講演日本問題，我認爲日本的國民性實由數種複雜的因素所構成，以致演成今日矛盾衝突的現象，不但使四鄰國家備受其害，而日本民族本身也同樣受害無窮，後來本此見地，寫成「人生的悲劇與國際的悲劇」一文，在那篇文章裏，我說道：

「人生一悲劇也。悲劇產生之原因曰矛盾，人生之矛盾有二：一曰內在的矛盾，即內心自我人格之分化與衝突是也，曰外在的矛盾，即人與人間之利害情感的衝突是也。國際亦一悲劇也。悲劇之產生原因亦曰矛盾，國際之矛盾亦有二：曰內在的矛盾，即一國集團人格之分化與衝突是也；一曰外在的矛盾，即國家與國家間之利害情感的衝突是也。此二悲劇者——人生的與國際的——爲產生一切世間相糾紛之總原因，一切文學藝術之所描寫者此，一切哲學宗教之所探索者此，一切社會科學之所討論者此，然求其能深探此二問題之根柢而予以正確的解答者殆少。吾人以炯眼觀之，此二問題實通爲一問題，且均可以正確之科學觀二點解答之，此正確之科學觀點爲何？曰「生物史觀」而已。

「依生物史觀之立場觀之，此二問題實一問題也：人生者國際之縮影也，國際者人生之擴大也。人有人格，國亦有國格，人格非一單純之物，國格亦非一單純之物，世人不知心理解析之術者，誤以人格爲單純的，統一的，一成不變的，因是發生對於人格的誤解，結果對於人生內在的矛盾與衝突遂無法加以解釋。自心理解析之術興，然後人知所謂人格實非一統一單純而一成不變之物，人格時時在變動之中，時時在矛盾之中，亦即時時在衝突之中。偉大的文學家，如莎士比亞之流，能抓住此點，故其作品能深入人生之堂奧，歷百世而不失其光芒。一切悲劇文學所描寫者多在此點。所謂靈肉之衝突，天人之交戰，皆不過描寫此種境

地之一名詞而已。國格亦然，生物史觀者以民族性爲支配一切歷史動態之總動因，所謂民族性亦即本文之所謂國格，然所謂民族性或國格者亦決非單純的，統一的，一成不變之物。苟民族性而始終單純不變，則國際問題早可以簡單化，一切政法科學亦早可以簡單化，無奈國格之爲物並不如此，惟其時時在矛盾之中，時時在衝突之中，故演爲世界問題遂愈糾紛而不可究詰。研究生物史觀者，必須了解民族性並非一固定而單純不變之物，始能了解歷史之眞相，亦猶研究心理學者，必須了解人格與自我並非固定而單純不變之物，始能了解人生之眞相也。

「……一國之國格與國民性實由其先天的國族氣質，與夫後天的歷史文物環境及自然環境逐漸養育而成，當其旣成之後，固可以爲左右國家民族社會之主動力，在其未成之先，實不能不受遺傳與環境之支配。即其旣成之後，生物遺傳與自然環境之影響固可以國民性之力加以修改，然歷史文化環境之影響則愈陷愈深，無法自拔，何則？所謂國格與國民性者，其本身即一國家歷史文化環境之抽象的綜合的代表，國民性與一國家之歷史文化環境本身實爲一物，即由歷史文化環境造成國民性，又由國民性改造歷史文化環境，自相薰習，自相演變，始無時亦無終境，說爲旣成與未成，猶不過權宜之名詞耳

「惟其如此，所以一國之國格與夫國民性亦非一固定不變之物，蓋歷史文化之環境固無時不在遷流變化之中者也。因此，研究一國之國民性與夫國格者，不能但注意於其一時表面之現象，尤不能視爲絕對固定之物，必須了解其內在的複雜性，尤當了解其歷史的背景。任何民族不能斬斷其過去歷史所背負之痕跡，歷史文化愈長者，其國民性愈加複雜。吾人處於列國競爭之世，一國政策之樹立，不能不以並世其他國家之動態爲對象，故研究他國之國情遂爲立國於二十世紀者最重要之任務。國情根於國性，不了解他國之國民性者，即無法眞正了解他國之國情，然研究一國之國民性而不能以心理解析之術馭之，則猶未能爲眞知國性者也。……」

我所以不憚繁長來引上面的幾段話，爲得是免去重新解釋何以須用心理解析的方法去研究一國國民性的理。而下面對於日本國民性的分析，也正是應用這一原理。

我在那篇文章的後段，又曾說道：

「吾人研究日本之歷史與文化，則可知今日之日本實爲四種性質不同之文化階段所雜湊而成。其一爲原始之神道教，依生物史觀分期之原理判之，厥爲家族社會之遺物；其二爲源平以來之封建武家勢力，其代表物爲武士道精神，依生物史觀分期之原理判之，厥爲部族社會之遺物；其三爲隋唐以來輸入之中國儒家文化，依生物史觀分期之原理判之，是爲民族社會之產物；其四爲明治維新以來，由歐洲輸入之近代國家思想，依生物史觀分期之原理判之，是國族社會之產物。……」

底下試依這種原理，把日本社會的矛盾形態解析一下：

構成現代日本民族文化的第一個有力因素是原始的神道教崇拜。世界任何民族在原始時代皆經過一多神崇拜的時代。日本亦然，此本無足異。所異者，是這種原始的信仰到二十世紀的今天，還在日本大多數國民乃至其有力的少數軍人中間，發生極大的勢力，這卻是日本的獨特之點。神道崇拜是家族社會的產物，其來源卽由原始各家族的祖神崇拜而來。現代日本軍閥自稱其國爲「神國日本」，這種說法來源甚古，豐臣秀吉在天正十五年（一五八七）放逐長崎的天主教徒，令上卽有「日本爲神國之域，傳授基督教之邪法實屬不合」的話。三國志魏志倭傳記倭女王卑彌呼（似卽神功皇后）亦有「事鬼道，能惑衆」之說。北畠親房的「神皇正統記」，亦有「大日本爲神國，天祖開創基業，日神傳授垂統，此爲我國所獨享，異朝所未有，此所以謂之神國」。日本的神也和其他各民族原始時代的神一樣，最初是象徵各種自然界的勢力，例如天照大御神是象徵太陽，月讀命是象徵月，素盞嗚尊是象徵風，大山津見神是象徵山之類。這些神當初原是從圖騰主義起來的。所謂圖騰主義就是將人與人以外的東西使之發生血屬方面關係的概念，這正是家族社會時代應有的產物。日本民族在原始時代是由許多分立的家族及氏族構成的，每一個家族各有其崇拜的祖神，每一個家族都自認是出於某一種自然界神靈的後裔。這些家族的首領小者稱爲「家上」或「氏上」，大者稱爲「君」。依照古事記和日本書紀兩種典籍中關於神話的傳說，如胸形君一族奉多紀理比賣命等三女神爲祖神，猨女君一族奉天宇受賣命爲祖神之

類。後來由許多小家族聯合而爲較大的氏族，又由氏族聯合而爲氏族羣，就成爲日本史上所謂諸國（國即邦之意），許多小國又聯合而成一大國，其共同的首領稱爲「大君」（Yamato），這就是日本天皇的起源，天皇一家的祖神是天照大御神。日本古史自稱天地初闢之時，有神曰天之御中主神，次爲高皇產靈神，次爲神皇產靈神，此三神爲造化之主，傳七世至伊奘諾尊，伊奘册尊夫婦，皆居高天原，是爲神世七代。伊奘諾尊夫婦奉天神詔，始下居大八洲，即日本，二神長子名大日靈貴，即天照大御神，治高天原；次爲月夜見尊，治夜食國；次爲素盞鳴尊，治滄海原，天照大御神養素盞鳴尊之子天忍穗耳尊爲子，使降下方，治豐葦原之瑞穗國，天忍穗耳尊有子曰瓊瓊杵尊，生有聖德，奉天照大尊神命代其父統治下方，降居筑紫，傳三世，至若御毛沼命，即神武天皇，始入人代，爲日本皇室的始祖，故稱爲天孫系統。日本書紀上說，天照大御神命瓊瓊杵尊下降治世之時，曾告之曰：

「葦原千五百秋之穗國，是我子孫可王之地也，宜爾皇孫，就而治焉；行矣，寶祚之隆，當與天壤無窮者矣」。

由此可見日本皇室最初也和其他家族一樣，各有其所奉之祖神而自稱爲神裔，以後遂有「皇別」，「神別」，「蕃別」之分。皇別是從天照大御神的系統分出來的，就是後世稱爲臣（Omi）或眞人（Mahito）的，也就是與皇室有血統關係的諸族。神別是和天孫瓊瓊杵尊降臨同時，或在此以前占據日本諸多氏族，雖與皇別同種，卻非近親，八百萬神爲大方神別，有天津神派和國津神派二階級，前者與天孫同種，後者異種，後世稱爲「連」（Muragi）或朝臣（Asomi）的，都是神別。蕃別則如熊襲或蝦夷之類，是與日本統治的大和民族異種的原始先入日本的土著民族。

像這樣的神人同格的神話，在世界任何民族原始時代都曾經發現過。如希臘民族即自稱爲神裔，其神話的演變和家族祖神崇拜的情形極相類。所異者，是其他民族早已拋棄這種神話時代而進入於其他更高的階段，而日本民族的受神話支配卻有二千六百年之久，至今仍留滯於此極端幼稚的階段，與南洋土人及非洲黑人同其看

伍，這不能不說是受了島國交通不便，文化觀摩較少之賜。

依照社會演化的通例，家族社會經過之後，繼起者應該就是部族社會的階段，而封建國家的興起，就是部族社會發展的最高階段，但日本社會的發展卻沒有完全照着這個軌道。在神道教時代的末期，部族割據的形勢本已造成，但尚未等到進化到封建國家的成立，就已經越過了這個階段而成立了大一統的民族國家，展開了平安奈良時代的文化。到了室町幕府瓦解以後，反又退化到封建時代，一直到明治維新才中止，這種反常的現象，當然是由於中國文化的平空插入，而日本現代的矛盾悲劇也就種因於此。

日本社會如同其他民族的社會一樣，最原始的社會組織單位是家族，其首領名曰家上，（所謂家者，是以血統爲主，構成團體，占居於某一地方，亦有收容其他分子作爲其家族之一員者，名爲「家之子」（Yatsko）由家族的有機集合而成氏族，其首領曰氏上，由氏族的有機集合而成氏族羣，在日本名之爲部，後亦稱爲國，其首領稱君或公，如水沼君、宗像君、阿太君、佐佐木山公之類，到了這個時候日本已演化到部族社會的初期。所謂部或國者就是許多原始的部落，而其中部落較大，勢力較強的天孫部落，即被承認爲其主，是爲天皇之起原。日本建國號爲紀元前六六〇年，實則自神武至景行之十代天皇，但爲後代史家僞造，其眞正建國年代，當在紀元後二百年左右，即東漢末年，與高句驪、百濟、新羅之建國約略同時。即至此時，始躋入部族社會階段，而有了名義上的共主天皇。但即在當時，日本也尚未形成一眞正的國家，各地部落酋長的勢力尚大，可以直接對外交涉，如東漢光武時向中國入貢被封爲倭奴國王者，據日本史家考爲九州酋長，三國時代向曹魏入貢，被封爲親魏倭王的女主卑彌呼，日本史家也認爲係九州之邪馬臺女王國，直到宋武帝永初二年（四二一年）倭王讚入貢中國，累代受宋封贈，始爲大和朝廷無疑。故謂日本建國在四世紀左右，比較可靠。

當時日本的社會情形，因爲史籍簡陋，無從深考，但大致不出部族社會形態是無疑的，與我國夏商時代的社會情形大體相類。自此直到大化革新（六四五）以前，日本的社會仍然是一個部族社會形態。大化革新的結果，把全國的土地從各部落酋長及僧侶手中奪過來收爲國有，解放農奴，分全國爲若干郡縣，廢除各部族的私

兵而建立國軍，悉收人民兵器納之國庫，所有這一切都是打破部族割據的勢力而實行中央集權的政策，在表面上看來，日本經此一改革，已由部族社會初期（尚未進至封建階段）一躍而進至民族社會階段，這當然是受了隋唐以來中國文化輸入的影響。但事實上社會演進有一定的步驟，不是用人爲的力量就能夠一躍而越過的。卽在大化革新當時，已不能不遷就貴族諸侯的勢力，一面雖下詔放免臣連伴造等私有之人民，收其私有土地爲國有，一面仍不能不別賜食封或布帛以爲報償，不過三十年，到淸見原朝廷時代，就已一部分恢復古制，慢慢地政權入於外戚藤原氏之手，天慶之亂（九三九）以後，平源兩家興起，封建形勢遂又造成，實際上日本社會始終未越過部族社會時代，大化革新雖用人爲的力量想扭轉時代，但結果仍不過曇花一現而已。

在這一千年的部族社會階段中，產生了武士道的封建精神，雖佛教徒也受此影響，日本獨特的淨土眞宗和日蓮宗，就是這種部族文化的代表。

日本在紀元四世紀左右，雖已有共主天皇，政治的中心已經成立，但文化程度甚低，連文字也沒有，三國六朝以後中國的儒教文化和印度的佛教文化經過朝鮮半島輸入日本，隋唐以後，遣唐使屢次西渡，日本的學生和僧俗留學中國者絡繹不絕，且仿照中國文字剏製了片假名和平假名，日本所有用文字記載的古史如古事記，日本書紀之類在此時代才出現，因此在這些古史裏所表現的日本開國事蹟，自不免有一部分係受中國文化影響而僞裝的。中國文化自秦漢以後卽已結束了部族社會的封建政治而踏入了民族社會的帝國時代，日本受此影響，故大化革新以後的一切改革都是仿照民族社會的形態，這種形態自源平亂後中斷了數百年到德川幕府成立後始又復活。因此中國的儒教文化在日本社會中也發生一部分作用，而成爲日本文化構成的主要要素之一。不過這種文化因爲與日本的社會進步程度相去較遠，因此不能爲一般國民所普遍接受，祇流行於比較有智識的上流社會之間，根基既然不深，所以一遇反動，仍然不免烟消雲散。

至於佛教文化在日本的發展情形又與此不同。佛教因爲是一種宗教的性質，與日本原始的神道教比較接近，易於流行。但在輸入之初也費過一番周折。佛教的正式輸入據日本史家考證爲欽明天皇元年（五三九），

當時百濟王遣使來獻佛像經教并僧等，朝臣之中即分迎拒兩派，保守派的物部尾輿、中臣鐮子等主張拒絕，而進步派的蘇我稻目主張接受，結果天皇將佛像賜與稻目，令其自由供奉。以後蘇我氏得勢，佛教信仰始經政府承認，但在民間仍與固有神道思想時起衝突。佛教徒爲適應當時環境起見，始提倡一種「神佛融合」的混合運動。例如以天照大神爲大毗盧遮那佛顯現於日本，而高唱「本地垂跡」之說。弘法大師亦宣稱高野山的丹生大明神喜保護佛教，以圖神佛的調和。以後到元仁元年（一二二四）親鸞上人開淨土眞宗，公開食肉娶妻，實際上就是將佛教完全日本化了，神道化了，僅存佛教的外表而已。建長五年（一二五三）日蓮上人又創了日蓮宗，高唱日本國家正是在釋迦豫言的五百歲的末法時代，日蓮生於武士文化中心的關東，故其教義充分代表日本封建時代的精神，以「日本之柱」，「日本之眼目」，「日本之大船」自命，他的教義不是個人的，而頗富於法西斯的色彩。藤原時代的末期（十一二世紀）諸佛寺更私養甲兵，時常爭鬪，與福延歷諸寺最盛。延歷寺僧兇暴，世稱爲「山法師」，白河天皇嘗歎曰「天下不從朕命者，惟鴨河之水，雙陸之采，與山法師而已」。由此可見當時的佛教無論在教義方面或事實方面都已經封建化了。所以儒教與佛教在日本的發展情形是不相同的。佛教因爲已完全日本化，所以雖屬外來的文化，而不能認爲係另一獨立的因素。

日本的部族封建政治，經過鐮倉室町兩幕府的統治，到戰國時代（十六世紀）而達於極點。織田信長，豐臣秀吉的相繼興起，逐漸掃平羣雄，而樹立統一的規模，到德川幕府成立，日本始開始向民族社會階段邁進。德川幕府採取種種方法，減削當時割據各地的大名（諸侯）的勢力。凡贊助德川氏者，稱爲「普代大名」，其他則稱爲「外樣大名」，普代大名常常受幕府的密令監視外樣大名的行動，所有大名的眷屬及其部下武士，必須在江戶居住，對外實行鎖國政策，以防止大名與外國勾結謀奪政權。在此種意義之下，獎勵儒教的中國文化，乃是當然的趨勢。

就是如此，日本的部族社會殘餘勢力仍未能肅清，到鎖國政策打破之後，遂又燃起了藩閥與幕府的衝突，德川幕府終於失敗。從此以後，藩閥出身的藩士們在明治維新的旗幟之下，又變相復活了封建的勢力，而其具

體的代表便是以軍部帷幄上奏權爲特色的日本獨有的憲法。

明治維新的內幕實際就是封建諸侯反抗幕府集權的一種運動。明治的討服德川氏，全賴薩長諸閥，故維新之後，諸藩雖奉還版籍，實行統一，但中央政權已隱操於藩士的手。維新不久卽因征韓論的衝突而起了西鄉隆盛之亂。西鄉代表的是薩閥的勢力。叛亂雖平而朝中的藩閥勢力並未減殺。因此所制定的憲法仍然以保障封建勢力爲主，而其具體的代表便是軍部。維新七十年來日本的政治史實際就是舊有的封建勢力和新興的財閥勢力的長期鬬爭史，前者代表爲軍部，後者的代表爲政黨，但後者的勢力始終未能勝過前者，所以內閣的組織權始終操於與軍部有關係的政客軍人之手，而眞正政黨的內閣祇有原敬濱口兩次，而兩人又皆遇刺身死。由此可見日本的政治勢力始終操於封建餘孽之手，六十年來毫未減殺。九一八事變是封建部族勢力與新興的立憲政黨勢力鬬爭的最後階段，鬬爭的結果政黨一敗塗地，封建勢力遂完全復活。這十年來日本的法斯運動實際就是封建部族勢力復活的運動，到去年政黨解散，東條內閣出現而達於頂點。

由此看來，我們可以說日本自四世紀以後，直到現在，始終未脫部族社會的階段，這一階段的文化主潮就是封建思想和武士道精神，此外還有二個潛流，一個是家族社會殘留下的神道思想，在封建軍人和下層民衆中還保留着相當力量；一個是中國傳入的儒教思想，這是民族社會的產物，在六世紀到十一世紀，曾以人爲的力量促進日本的開化，但其影響僅及於上流社會，不久反動卽起。德川幕府時代又經一次人爲的提倡，對明治維新前的尊王討幕運動曾有相當貢獻。但其實德川時代的日本儒家也已經封建化，當時的儒者如山鹿素行，山崎闇齋之流已經把武士道的精神輸入儒教，德川義直的「禮儀寶典」更把儒教與日本固有的神道合流，王學之盛行於日本也是這個緣故，因爲陽明之學本來有點武士道的意味。明治維新以後，儒教的勢力日漸消失，到今天可以說只存於少數老師宿儒間了。還有一個便是從西洋輸入的現代國家主義思想，這是國族社會的產物，明治維新以來，表面上似乎這種思想已經成功，實際上卻仍勝不過封建的勢力。九一八以來，名爲日本帝國的向外發展，實際則皇室與民衆的勢力日減，而封建軍閥的勢力日盛一日，今天的東條內閣如果對外能確保其勝

利，則東條幕府之出現不過是時日問題，而分布中國及其他佔領區的軍人，也已經各自形成割據的勢力，如關東軍，華北軍，華中軍之類，實際就是薩長土肥藩閥的復活。日本要想征服東亞，但日本軍人卻將日本帝國仍舊支解了，恢復了封建的形態。

日本社會內部向前發展的生命力並不願日本長此流滯於部族封建的落伍狀態，世界的大勢和日本民衆的覺悟勢力也不許封建勢力長此猖獗，時代是不能倒轉的，因此兩者間的鬬爭衝突只有日深一日。二十年來許多爲民主思想犧牲的日本政治家，如原敬，濱口雄幸，犬養毅，乃至尾崎行雄之流，都是這個矛盾衝突下的殉難者，二二六、五一五種種事變，都是日本民族人格分裂後所產生的悲劇。在目前雖然日本的部族封建勢力已獲得壓倒的勢力，但這個時代決不會長久的，時代的巨輪決不許日本社會長此流滯於此種落伍的階段，害人又害了自己。有一天，日本的民主勢力總會抬頭，日本民主革命的爆發，封建軍閥勢力的徹底掃除，一個新興的民主革命政權的成功，用大刀闊斧的恐怖手段，毫不容情地淸掃軍閥的殘餘力量，這時代已不遠了。東亞眞正和平的基礎就建立在這個上面。

三一、五、一八。